PUBLICACIONES DEL INSTITUTO CARO Y CUERVO

LXXXIV

ARISTÓTELES DE ESTAGIRA

POLITEIA

(LA POLÍTICA)

PRÓLOGO, VERSIÓN DIRECTA DEL ORIGINAL GRIEGO Y NOTAS

POR

MANUEL BRICEÑO JÁUREGUI, S. J.

ESTUDIO PRELIMINAR E INTRODUCCIONES

POR

IGNACIO RESTREPO ABONDANO



BOGOTÁ

1989



BIBLIOTECA DE PUBLICACIONES DEL INSTITUTO CARO Y CUERVO

I. R. J. CUERVO, *Obras inéditas.* 1944.

II. M. A. CARO, *La canción a las ruinas de Itálica del licenciado Rodrigo Caro.* 1947.

III. J. M. RIVAS SACCONI, *El latín en Colombia.* 1949.

IV. R. J. CUERVO, *Disquisiciones sobre filología castellana.* 1950.

V. I.E. ARCINIEGAS, *Las Odas de Horacio.* 1950.

VI. M. A. CARO, *Poesías latinas.* 1951.

VII. M. A. CARO, *Versiones latinas.* 1951.

VIII. L. FLÓREZ, *La pronunciación del español en Bogotá.* 1951.

IX. J. DE CUETO Y MENA, *Obras.* 1952.

X. G. JIMÉNEZ DE QUESADA, *El Antijovio.* 1952.

XI. A. CURCIO ALTAMAR, *Evolución de la novela en Colombia.* 1957.

XII. G. ROHLFS, *Manual de filología hispánica.* 1957.

XIII. L. FLÓREZ, *Habla y cultura popular en Antioquia.* 1957.

XIV. G. POSADA MEJÍA, *Nuestra América.* 1959.

XV. H. DOMÍNGUEZ CAMARGO, *Obras.* 1960.

XVI. W. GIESE, *Los pueblos románicos y su cultura popular.* 1962.

XVII. D. L. CANFIELD, *La pronunciación del español en América.* 1962.

XVIII. L. FLÓREZ, *Léxico de la casa popular urbana en Bolívar, Colombia.* 1962.

XIX. H. SERÍS, *Bibliografía de la lingüística española.* 1964.

XX. H. PÉREZ DE OLIVA, *Historia de la invención de las Yndias.* 1965.

XXI. L. FLÓREZ, *El español hablado en Santander.* 1965.

XXII. J. L. MARTÍN, *La poesía de fosé Eusebio Caro.* 1966.

XXIII. G. CORREA, *Realidad, ficción y símbolo en las novelas de Pérez Galdós. 1967.*

XXIV. G. DE GRANDA, *Transculturación e interferencia lingüística en el Puerto Rico contemporáneo: 1898-1968.* 1968.

XXV. MARÍA TERESA MORALES BORRERO, *La Madre Castillo: su espiritualidad y su estilo.* 1968.

XXVI. OLGA COCK HINCAPIÉ, *El seseo en el Nuevo Reino de Granada: 1550-1650.* 1969.

XXVII. LUIS FLÓREZ, *Léxico del cuerpo humano en Colombia.* 1969.

XXVIII. LUIS FLÓREZ, JOSÉ JOAQUÍN MONTES GIRALDO y JENNIE FIGUEROA LORZA, *El español hablado en el departamento del Norte de Santander: datos y observaciones.* 1969.

XXIX. LYDIA DE LEÓN HAZERA, *La novela de la selva hispanoamericana: nacimiento, desarrollo y transformación.* 1971.

XXX. MANUEL ALVAR, *Juan de Castellanos: tradición española y realidad americana.* 1972.

XXXI. JOHN LIHANI, *El lenguaje de Lucas Fernández: estudio del dialecto sayagués.* 1973.

XXXII. SAMUEL BOND, *Poesías latinas, seguidas de sus cartas a Miguel Antonio Caro.* 1974.

XXXIII. JOSÉ JOAQUÍN MONTES GIRALDO y MARÍA LUISA RODRÍGUEZ DE MONTES, *El maíz en el habla y la cultura popular de Colombia, con notas sobre su origen y nombres en lenguas indígenas americanas.* 1975.

XXXIV. HÉCTOR H. ORJUELA, *La obra poética de Rafael Pombo.* 1975.

XXXV. T. NAVARRO TOMÁS, *Capítulos de geografía lingüística de la Península Ibérica.* 1975.

XXXVI. BENEFICIADO DE ÚBEDA, *Vida de San Ildefonso.* 1975.

XXXVII. JOSÉ IGNACIO PERDOMO ESCOBAR, *El archivo musical de la Catedral de Bogotá.* 1976.

XXXVIII. GUILLERMO HERNÁNDEZ DE ALBA y JUAN CARRASQUILLA BOTERO, *Historia de la Biblioteca Nacional de Colombia.* 1977.

XXXIX. JOSÉ JUAN ARROM, *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas: Ensayo de un método.* Segunda edición. 1977.

XL. ANTONIO DE NEBRIJA, *Reglas de orthographía en la lengua castellana.* 1977.

XLI. GERMÁN DE GRANDA, *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra: las tierras bajas occidentales de Colombia.* 1977.

XLII. EMILIO CARILLA, *Estudios de literatura hispanoamericana.* 1977.

XLIII. MANUEL ALVAR, *Leticia. Estudios lingüísticos sobre la Amazonia colombiana.* 1977.

XLIV. GISELA BEUTLER, *Estudios sobre el romancero español en Colombia, en su tradición escrita y oral, desde la época de la Conquista hasta la actualidad.* 1977.

XLV. PEDRO DE SOLÍS Y VALENZUELA, *El desierto prodigioso y prodigio del desierto,* tomo I, 1977.

XLVI. PEDRO DE SOLÍS Y VALENZUELA, *El desierto prodigioso y prodigio del desierto,* tomo II, 1984.

XLVII. PEDRO DE SOLIS Y VALENZUELA, *El desierto prodigioso y prodigio del desierto,* tomo III. Parte primera, 1985. Parte segunda (en prensa).

XLVIII. *Homenaje a Fernando Antonio Martínez. Estudios de lingüística, filología, literatura e historia cultural.* 1979.

XLIX. ESTEBAN RAFAEL EGEA, *LOS adverbios terminados en* -mente *en el español contemporáneo.* 1979.

L. *Poemas en alabanza de los defensores de Cartagena de Indias en 1741.* Recogidos y publicados por Guillermo Hernández de Alba. Edición y anotaciones de Guillermo Hernández Peñalosa. 1982.

LI. *La gran conquista de ultramar,* tomo I, 1979.

LII. *La gran conquista de ultramar,* tomo II, 1979.

LIII. *La gran conquista de ultramar,* tomo III, 1979.

LIV. *La gran conquista de ultramar,* tomo IV, 1979.

LV. JOSÉ-ÁLVARO PORTO DAPENA, *Elementos de lexicografía: el* Diccionario de construcción y régimen *de R. J. Cuervo.* 1980.

LVI. HÉCTOR H. ORJUELA, *Literatura hispanoamericana: ensayos de interpretación y de crítica.* 1980.

LVII. MARÍA LUISA RODRÍGUEZ DE MONTES, *Muestra de literatura oral en Leticia, Amazonas.* 1981.

LVIII. JOSÉ JOAQUÍN MONTES GIRALDO, *Medicina popular en Colombia: vegetales y otras sustancias usadas como remedios.* 1981.

LIX. JOSÉ RAÚL MONGUÍ SÁNCHEZ, *La lengua Kame.ntzá: fonética, fonología, textos.* 1981.

LX. MARIUS SALA, DAN MUNTEANU, VALERIA NEAGU TUDORA, SANDRU-OLTEANU, *El español de América,* tomo I: Léxico, parte primera. 1982.

LXI. MARIUS SALA, DAN MUNTEANU. VALERIA NEAGU TUDORA, SANDRU-OLTEANU, *El español de América,* tomo I: Léxico, parte segunda. 1982.

LXII. NICOLÁS DEL CASTILLO MATHIEU, *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos.* 1982.

LXIII. JOSÉ JOAQUÍN MONTES GIRALDO, *Dialectología general e hispanoamericana: orientación teórica, metodológica y bibliográfica.* 1982.

LXIV. HÉCTOR H. ORJUELA, *Yurupary: mito, leyenda y epopeya del Vaupés.* Con la traducción de la «Leggenda dell' Jurupary» del Conde Ermanno Stradelli, por Susana N. Salessi. 1983.

LXV. MANUEL BRICEÑO JÁUREGUI, S. I., *Estudio histórico-crítico de «El desierto prodigioso y prodigio del desierto» de don Pedro de Solís y Valenzuela.* 1983.

LXVI. NINA S. DE FRIEDEMANN y CARLOS PATIÑO ROSSELLI, *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio.* 1983.

LXVII. JOSÉ JOAQUÍN MONTES GIRALDO, *Motivación y creación léxica en el español de Colombia.* 1983.

LXVIII. HÉCTOR H. ORJUELA, «*El desierto prodigioso y prodigio del desierto*», *de Pedro de Solís y Valenzuela, primera novela hispanoamericana.* 1984.

LXIX. *Homenaje a Luis Flórez. Estudios de historia cultural, dialectología, geografía lingüística, sociolingüística, fonética, gramática y lexicografía.* 1984.

LXX. LAURENCE E. PRESCOTT, *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia.* 1985.

LXXI. FRANCISCO QUEIXALÓS, *Fonología sikuani.* 1985.

LXXII. SERVIO BECERRA, *"Fonología de las consonantes implosivas en el español urbano de Cartagena de Indias (Colombia).* Ensayo socio-lingüístico. 1985.

LXXIII. JOSÉ JOAQUÍN MONTES GIRALDO, *Estudios sobre el español de Colombia.* 1985.

LXXIV. WILLIAM W. MEGENNEY, *El Palenquero, un lenguaje post-criollo de Colombia.* 1986.

LXXV. *El habla de la ciudad de Bogotá.* Materiales para su estudio. 1986.

LXXVI. HÉCTOR H. ORJUELA, *Estudios sobre literatura indígena y colonial.* 1986.

LXXVII. MANUEL BRICEÑO JÁUREGUI, S. I., *Tres bimilenarios clásicos: Virgilio, Tibulo, Propercio.* 1986.

LXXVIII. CARLOS VALDERRAMA ANDRADE, *Un capítulo de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Colombia. Miguel Antonio Caro y Ezequiel Moreno.* 1986.

LXXIX. JOSÉ JOAQUÍN MONTES GIRALDO, *Dialectología general e hispanoamericana. Orientación teórica, metodológica y bibliográfica.* Segunda edición reelaborada, corregida y aumentada. 1987.

LXXX. GERMÁN DE GRANDA, *Sociedad, historia y lengua en el Paraguay.* 1988.

LXXXI. FRAY ANDRÉS DE SAN NICOLÁS, *Passerculi solitarii planctus sive peccatoris ad Dominum conversio.* Traducción, introducción y notas por RUBÉN BUITRAGO TRUJILLO, O.A.R. 1988.

LXXXII. IGNACIO ZULETA, *ha polémica modernista: el modernismo de mar a mar (1898-1907).* 1988.

LXXXIII. *Estudios sobre español de América y lingüística afroamericana.* Ponencias presentadas en el 45 Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, julio de 1985. 1989.

LXXXIV. ARISTÓTELES DE ESTAGIRA, *Politeia (La política).* Prólogo, versión directa del original griego y notas por MANUEL BRICEÑO JÁUREGUI, S. J., estudio preliminar e introducciones por IGNACIO RESTREPO ABONDANO. 1989.

P O L I T E I A

(LA POLÍTICA)

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO CARO Y CUERVO
LXXXIV

ARISTÓTELES DE ESTAGIRA

POLITEIA

(LA POLÍTICA)

PRÓLOGO, VERSIÓN DIRECTA DEL ORIGINAL GRIEGO Y NOTAS

POR

MANUEL BRICEÑO JÁUREGUI, S. J.

MASTER OF ARTS, OXFORD

ESTUDIO PRELIMINAR E INTRODUCCIONES

POR

IGNACIO RESTREPO ABONDANO

DIPLOMÉ EN ÉTUDES POLITIQUES

INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES, PARIS



BOGOTÁ

1989

IMPRENTA PATRIÓTICA DEL INSTITUTO CARO Y CUERVO. — YERBABUENA.



ARISTÓTELES

384-322

(Galería Spada, Roma).

PRESENTACIÓN

Todo pueblo que alcanza un cierto grado de desarrollo —afirma Werner Jaeger—, de modo espontáneo se inclina a practicar la educación, por ser ella el principio mediante el cual el grupo humano conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual.

De aquí, continúa el mismo autor, se siguen algunas conclusiones generales. Que la educación no se agota en el individuo, sino que pertenece por su esencia a la comunidad, y a ella se extiende. Por la educación, el carácter comunitario queda impreso en cada uno de sus miembros individuales; en el hombre, el *zoon politikon* que dijo Aristóteles, fuente de toda acción y de toda conducta.

De la educación depende el crecimiento de la sociedad, y no sólo del individuo. La educación decide el destino exterior y la estructura interna y espiritual de las condensaciones sociales, porque tales son los anhelos de toda comunidad consciente de su pujanza.

— I —

LA EDUCACIÓN SUPERIOR

Se me antoja pensar que en el lenguaje común de nuestros días ha cundido la tendencia a revestir de significados tan convergentes las expresiones *universidad, educación superior* y *nivel superior de la educación,* que ellas nos resultan contentivas de sentido sinónimo.

Pero esta aparente sinonimia está causada por simple afinidad de los significados contenidos en las tres expresiones:

Pues *universidad*, como siempre se la ha entendido, es una determinada institución dentro del nivel superior de la educación, hoy, dicho por algunos, post-secundario. Y también una modalidad específica del proceso educativo, donde investigación y docencia se concretan en simbiosis para la formación humana, académica y profesional.

El *nivel superior*, considerado como jerarquía funcional y cronológica, es la etapa que corona la secuencia educativa de nuestros días. Es el componente último y supremo del sistema educativo, de tiempo atrás vigente en el mundo y dividido en tres momentos o estratos: el primario o elemental, el secundario y el superior.

Finalmente, la *educación superior* es concepto que se refiere a las altas calidades de que debe gozar toda educación, como hecho individual y social, no incompatible con los niveles secundario y primario. También éstos deben tener ese carácter *para* lo superior, y *en* lo superior. La *educación superior* es —si vale esta metáfora— como el aire o como el agua. La burbuja y la gota no son ni todo el aire, ni toda el agua. Pero gota y burbuja son poseedoras, plenamente, de todo cuanto define la substancia de uno y otro elemento de la naturaleza.

De otra parte, la *universidad* como institución, la idea de *nivel superior* y el concepto de *educación superior* aparecieron en diferentes momentos de la historia.

La más reciente es la institución universitaria, nacida en el medioevo a medida que ella fue configurando paulatinamente sus notas características de corporatividad espontánea, de autonomía científica y administrativa y de universalidad.

Anterior es la idea de *nivel superior*, prevista en aquellos momentos de la historia de la educación y de la pedagogía en que el proceso educativo, como sistema naciente, se escindió en etapas correspondientes a la psicología evolutiva del hombre, de que tuvieron conciencia los antiguos.

Pero si se atiende al concepto de *educación superior* como ideal educativo individual y social, será necesario remontarse a tiempos más remotos para encontrar su origen; cuando por vez

primera, pueblos de maduro desarrollo espiritual propusieron las altas metas de la educación como empeño superior del hombre y de la sociedad, a diferencia, en cierta manera, de los propósitos que hubiera podido tener la educación ordinaria o común, o los simples entrenamientos para las conductas individuales, familiares y sociales y para las corrientes actividades del trabajo y de la vida.

Considero que por no haber distinguido bien el concepto de *educación superior* como ideal educativo, éste llegó a confundirse con esa institución determinada que es la universidad.

La confusión puede haber traído consigo tres consecuencias. Una es de orden histórico, pues se intenta situar el nacimiento de la universidad como institución en épocas y civilizaciones diferentes al medioevo occidental cristiano.

Otra consiste en que la universidad contemporánea, desposeída a veces de los ideales propios de la educación para las altas metas, continúe sin embargo denominándose institución de educación superior, sin serlo completamente, salvo en lo pragmático y profesional.

Finalmente, que por confundir de modo exhaustivo la universidad, institucionalmente entendida, con el *ideal educativo superior*, se ha llegado a despojar los otros niveles, el secundario y el primario, de lo que les corresponde para dar cumplimiento, ellos también en lo que les compete, a los objetos de la educación superior como hecho individual y social.

— II —

PROPÓSITO DE ESTA PRESENTACIÓN

Con motivo de haber sido llamado gentilmente a presentar esta magnífica obra de Manuel Briceño Jáuregui, S. J., y de Ignacio Restrepo Abondano, divagué un tanto sobre cómo accedería al singular honor que se me otorgaba. Me vino a las mientes proceder de la confusión traída a cuento. Por lo mismo que Aristóteles, el primero después de su maestro Platón en integrar

a la Política la tarea educativa como fundamento de una *politeia* mejor, se unió a la cadena de los sabios preocupados por la educación del hombre hacia las metas superiores.

Si en buen o mal momento Briceño Jáuregui y Restrepo Abondano —maestro de las lenguas clásicas y humanísticas el primero, y escrutador profundo de la politología antigua y contemporánea el segundo— llamaron a las puertas de mi pasión universitaria para inaugurar la primera edición de una obra merecedora del máximo galardón académico, el doctorado —*doctores quia docti*—, no podía yo menos de corresponder con esta Presentación llamada a diluir —así lo espero— la que considero perniciosa confusión, a propósito del pensamiento político-educativo de Aristóteles.

El Estagirita, lo reitero, es uno de los genios al cual es menester acudir como hito insoslayable de lo que sucesivas generaciones han venido entendiendo por educar al hombre para destinos superiores. Es el ideal cimero de toda educación al cual debe ser conducido idealmente todo ser humano, arribe él o no eventualmente a la institución universitaria. Cualquiera sea la etapa del proceso formal educativo que a cada hombre sea factible coronar, aquél debe ser cumbrera donde altamente nivele cada cual su cultura individual y personal. Sólo así se hace realizable el ideal democrático de educación para todos.

La tesis que en estas líneas se ampara, no le roba a la universidad una de sus notas más apreciadas, la de ser *de educación superior*, así como también le son connaturales a la institución universitaria la autonomía del saber, la gestión científica y corporativa y la universalidad. La tesis le advierte a la universidad, malgastada hoy en el interés utilitario, lucrativo e inmediato de las profesiones, que ante todo y sobre todo debe ser bandera de la educación *para* lo superior, sin que este sello le sea exclusivo, sino análogamente compartido con los niveles precedentes y con cualquier concepto de nivel superior que puedan exhibir los diversos sistemas post-secundarios de nuestros tiempos.

— III —

FUENTES DEL CONCEPTO DE LA EDUCACIÓN PARA LO SUPERIOR

Dice Werner Jaeger que la investigación moderna, en el último siglo, ha ensanchado el horizonte de la historia. La *oi\oumene* de los clásicos, griegos y romanos, que durante dos mil años ha coincidido con los límites del mundo, está traspasada en todos los sentidos del espacio. Abrió nuestros ojos a mundos espirituales antes insospechados.

Sin embargo, continúa el mismo autor, reconocemos hoy con mayor claridad, que la ampliación del campo visual en nada cambia el hecho de que nuestra historia —en su más profunda unidad y en tanto sale de los límites de un pueblo particular y nos inscribe como miembros en un amplio círculo de pueblos— 'comienza' con la aparición de los griegos. Por esta razón, el precitado autor denomina heleno-céntrico a ese grupo de pueblos. 'Comienzo' no significa, en la expresión de Jaeger, principio, inicio temporal: *arche* es origen o fuente espiritual, al que, en todo grado de desarrollo, hay que volver en procura de orientaciones.

A Grecia, para perquirir, en alboradas del espíritu, reencuentros con la idea de 'educación superior'. El retorno a Grecia y a su *paideia* humanística es ineludible para el rastreo de expresiones tempranas de lo que hoy llamamos *cultura superior* —cultura que en un momento de su decurso histórico, la institución universitaria medieval recogió en las concavidades viales de las 'artes'— y verterla en el círculo de los pueblos de cultura helenocéntrica, si nos sentimos afectos a la expresión de Werner Jaeger.

Así, en cuanto a nosotros, los de Occidente. Pero sin esquivar miradas a las nuevas páginas que nos abre la investigación histórica de nuestros días, como las de Oriente. Ellas contienen otros prenuncios del ideal superior y de los niveles sucesivos de la educación. Pues no carecen de razones quienes ven en Confucio —sea un ejemplo la figura de este pensador hondo y de vida

y actos tan penetrados de leyenda apasionante— el primero que trazó linderos entre la educación para lo ordinario y común, y la educación para lo superior. O quienes piensan que, por influjo suyo, la China de los siglos subsecuentes estableció etapas o momentos educativos, originó pedagogías y sistematizó instituciones. La literatura china precedente a Confucio nada menciona acerca de procesos, escuelas o instituciones educativas que se ocuparan en nada diferente a las artes marciales o a la conducción de carruajes. Pero a partir del filósofo oriental, estas instituciones y formas de educación se empezaron a conocer como inferiores, contrapuestas a otra modalidad de la educación conducente a la formación del hombre como tal y al descubrimiento de un saber y la factura humana por sobre las simples artes necesarias para la subsistencia.

— IV —

CALIDADES DE LO HUMANO SUPERIOR

Es válido afirmar que desde muy antiguo, el concepto de educación *en* lo superior y *para* lo superior contrasta con el de educación *en* lo ordinario y *para* lo ordinario, lo cotidiano, espontáneo y casero.

Para nuestro propósito bastará con indagar lo que se entendió por lo superior en educación, asunto de hondura humana, que entraña varios aspectos:

Son aquellas calidades propias del hecho educativo, consistentes en el *equilibrio armónico* de la persona; consonante con ellas, el tipo de hombre superior que se anhelaba como resultado de haberlo expuesto a los *ideales educativos* de la armonía personal; los modelos de identificación exhibidos ante los hombres en proceso de educarse en lo superior y para lo superior, y el método o métodos pedagógicos adoptados en la Antigüedad, que los griegos llamaron *paideia.*

Insistiendo en el contraste entre la educación para lo corriente y común y la educación para lo superior, afirmemos además que

de muy antiguo se erigió la cuestión de si educar para las metas elevadas era para todos o sólo para algunos, objeto de la educación.

Pero satisfecho con mencionar tan apasionante asunto, lo esquivo en aras de la bervedad. Dejando a otros tiempos y personas escrutar y opinar si la educación en lo superior y para lo superior ha de ser fortuna de la aristocracia de la cuna —genesiocracia—; de los escasos y ricos plutócratas; de los pocos y selectos por cualquier criterio discriminatorio de oligarquía; o de quienes ascienden socialmente en alas del mérito —axiocracia (o meritocracia, si alguien prefiere este híbrido vocablo) —, o si la educación superior, como la entiendo, es de todos y para todos — ésta es, a propósito, mi opinión — para que sea posible la verdadera vida democrática.

También remito a mejores intentos y menesteres intelectuales, recorrer paso a paso los momentos de la historia en que el concepto de *educación superior*, en otras culturas, presenta nuevas y sucesivas luces. Sumiso a la instancia de Jaeger, regreso a los propósitos de esta Presentación.

— y —

EL HOMBRE SUPERIOR

Durante más de ocho siglos la finalidad o proyecto educativo de los griegos se apoyó sobre un concepto para ellos fundamental, la *areté,* y se alentó con el estímulo de un ideal, la armonía unitaria.

Areté significa mérito, calidad sobresaliente, fuerza, virtud, características que, realizadas en el individuo, deben despertar en todos la ambición de ser más, de surgir. El concepto de *areté* implica notas de aristocracia y nobleza. La *areté* no puede ser vulgar y ordinaria. Es algo superior, mas no por ello de unos pocos.

La armonía unitaria procura el equilibrio de los componentes constitutivos del hombre, lo físico y lo espiritual, como meta superior de la educación.

Conjugados en el proceso educativo el concepto de *areté* y la armonía unitaria, fueron sometidos a paulatinos y sucesivos ajustes, durante el decurso de los siglos. La práctica de la *paideia* se fue modificando a la manera de variable dependiente. Se hace entonces necesario fraccionar esa expansión de siglos en períodos claves, señalando los momentos críticos en que la *paideia* presenta formas más o menos consolidadas, al ritmo de las diversas conceptualizaciones de *areté* y de la unitaria armonía.

En todos esos ápices del tiempo se advierte la constante búsqueda griega de una 'educación superior'.

Pero en anhelos de pronto arribo al pensamiento filosófico, político y pedagógico de Aristóteles, abro vela al viento y dejo puertos sin tocar: avizoro en lontananza la tradición educativa homérica y la espartana; no me detengo en la Atenas de Solón, e ignoro la contienda de Sócrates con los sofistas y la de Isócrates con Platón.

Que así vuelvo a la obra presentada, de cuyo texto claro, elaborado en científico esfuerzo, fui extractando la mente del Estagirita, puesta al servicio de los conceptos superiores de la educación como fundamento de su *politeia* preferida: la democracia.

— VI —

ARISTÓTELES: ALMA Y EDUCACIÓN

Pienso que en el arrimo interpretativo al texto original se sitúa "la primera novedad" del esfuerzo cumplido por el padre Manuel Briceño, secundado por el comentarista y anotador, Ignacio Restrepo. Asido a ambos escritos, ensayo ahora la visión conjunta del pensamiento aristotélico sobre la educación y la pedagogía para lo superior, trenzada con la visión metafísica del Estagirita respecto a la ciencia o *episteme* y con el anhelo individual y social de la felicidad, que el Filósofo nos expande en la *Ética a Nicómaco.*

1. PASIONES, POTENCIAS, HÁBITOS Y VIRTUDES

Todo lo que se da en el alma —escribió Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*— son pasiones, potencias y hábitos.

Llama pasiones a todos los afectos que tienen como séquito el placer o la pena, frutos de la alegría o la tristeza, del amor o del odio, de la paz o la cólera, de la audacia o el temor, de la generosidad o de la envidia y la emulación. Estos estados del alma variados y opuestos como bien los conocemos, nos son posibles —o de ellos nos hacen pasibles, según lo afirma el Estagirita— por las potencias o facultades del alma. Finalmente, hábitos son las disposiciones que permiten conducirnos bien o mal en lo que respecta a las pasiones. Las virtudes del alma, al no ser ni pasiones ni potencias, se identifican con los hábitos, concluye Aristóteles.

Pero estos hábitos, que son también las virtudes o fuerzas del hombre, corresponden a las potencias o facultades anímicas. Aristóteles se refiere a las facultades y potencias como si fueran partes de un todo indivisible que es el alma, lo mismo —es metáfora suya— que en la circunferencia una es la curva cóncava y otra su correspondiente convexidad, según sea la forma como se la observe y entienda.

Hay, pues, en el alma una parte o facultad, no toda sometida a la razón y que, en un sentido, rige las acciones involuntarias del hombre, como son las vegetativas; pero, en otro sentido, llamada a conducir los apetitos del hombre. Aquéllas, son funciones que el hombre tiene semejantes a las de los animales, y que al no ser gobernadas por la razón tampoco son objeto de la virtud. Como el proceso de la asimilación nutritiva orgánica. Las segundas, sí son sometibles al imperio racional y, por lo tanto, pueden ser verdaderas virtudes como hábitos que señorean las tendencias apetitivas del ser humano.

A su vez, en la parte racional del alma, toda ella objeto de los hábitos virtuosos, distingue Aristóteles entre las virtudes intelectuales —la sabiduría, la comprensión, la prudencia— y las virtudes o hábitos morales, como la liberalidad y la templanza. Porque, "cuando nos referimos al carácter moral de alguno, no

decimos de él que sea sabio o comprensivo, sino que es apacible o temperante".

En otros términos, que doble es a su vez la parte racional del alma: una, la que posee la razón propiamente y en sí misma; y otra, la que escucha la voz de aquélla como la de un "padre y consejero". A esta segunda la percibimos en la voz de la conciencia.

Las potencias o facultades son del alma y nacen con el alma. Las pasiones o actos apasionados surgen del ejercicio de nuestras facultades y potencias, conducidos por las virtudes. Pero las virtudes no nacen en nosotros ni por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos en nosotros. Las virtudes morales son fruto de la costumbre; las intelectuales lo son del ejercicio, y unas y otras lo son del magisterio o maestría que han menester la enseñanza, el consejo, la experiencia, el tiempo y la educación, o educción. Porque las virtudes son y salen del hombre que se enseña y es enseñado, que se aconseja y es aconsejado, con aquella paciente y mutua entrega de quien educa y es educado al ritmo y parsimonioso andar del tiempo y la experiencia.

A todas estas "disposiciones dignas de alabanza —resume Aristóteles— las llamamos virtudes".

2. TEORÍA EDUCATIVA Y EL TÉRMINO MEDIO

Hasta aquí el fundamento psicológico de la teoría educativa de Aristóteles. Veamos en qué consiste ésta.

Ante todo, la noción aristotélica del 'término medio' en que el Estagirita insiste tantas veces, ya se trate del arte y la belleza, del tamaño de una *polis*, o del ejercicio ecuánime de las virtudes humanas.

Para bien explicar la noción del 'término medio', Aristóteles acude a un símil de naturaleza matemática: Si un extremo 'A' se aparta de otro extremo 'B', cualquiera que sea la distancia entre los dos, hay un punto medio 'O'. En un extremo —'A' o 'B'— pone correspondientemente al temerario, al derrochador y pródigo, al insensible y pacato, y hacia el otro extremo desplaza al

cobarde y pusilánime, al avaro codicioso, al desenfrenado incontinente.

Ahora bien, como el punto medio se opone a cada extremo y como los extremos están enemistados entre sí, cada extremo trata de atraer el 'punto medio' hacia su reducto y pasión propia, y en no consiguiéndolo, el temerario culpa al valiente de cobarde; el pródigo afirma del generoso que es un avariento, y el insulso tacha de descocado al temperante. Como quien dice, que cada extremo juzga el 'punto medio' según su opuesto.

Vigor, pues, requieren la valentía, la generosidad, la templancia, para mantenerse ecuánimes en el 'punto medio' ante la tensa diatriba, y constancia cimera para perseverar en el cultivo de la costumbre moral y en el ejercicio de las virtudes intelectuales. Obtenerlo es la meta del hombre superior o formado *en* lo superior y *para* lo superior. Todo, porque *in medio virtus,* ya que la virtud es morigerada medianera de extremos. En tan difícil práctica, prudente será el hombre que evite incidir en los extremos, y así fluctuar sereno por las inmediaciones de la virtud certera.

3. EDUCAR PARA LO SUPERIOR

Para allegarse el hombre a este grado de excelencia, es indispensable la educación.

Buenos y virtuosos se hacen los hombres —dice Aristóteles— por tres causas, que son: "Naturaleza, hábitos y razón". Lo primero, porque debe ser nacido hombre y no un animal cualquiera, con ciertas características de cuerpo y alma. La mayoría de los animales, indica para aclarar, viven primordialmente conducidos por la naturaleza, como los hay, en menor grado, guiables por la costumbre, esto es, domesticables. El hombre, en cambio, puede y debe gobernar sus hábitos y costumbres con el imperio de la razón que como hombre posee.

Ahora bien —continúa el Estagirita—, "unas cosas se aprenden por la práctica, otras por la educación". Asimilo aquéllas a lo que antes he denominado educación para lo ordinario; las segundas, a la tarea que Aristóteles adjudica a la educación superior

que cada hombre debe anhelar en el máximo posible. Por consiguiente es forzoso acudir a la parte superior del alma, la razón —como el propio Aristóteles lo hace en *la Política*, refiriéndose a los fundamentos pedagógicos que él mismo había sentado en la *Ética a Nicómaco*—; porque la razón es lo mejor que el hombre posee. Ésta, insiste Aristóteles en su acostumbrado distinguir, se divide en la razón práctica y en la razón teorética que es capaz de percibir, contemplar y especular.

El máximo posible, entonces, que constituye la meta ideal de la educación superior, debe ocuparse de uno y otro aspecto, por lo mismo que las acciones del hombre tienden tanto al ocio de la contemplación como a lo indispensable y útil. De aquí la tan mencionada etimología de *negotium*, que es lo práctico y útil —*neg-otium*—, en contraste con el *otium*, que es la ocupación más alta y desinteresada del hombre.

4. LA EDUCACIÓN POR LOS HÁBITOS

Discutida la alta meta de la educación, el Filósofo se propone un dilema que nos inicia en aspectos eminentemente prácticos de la educación.

"Fáltanos ver —pregunta— si han de educarse los hombres primero por la razón o por los hábitos, pues esto debe armonizar entre sí en perfecto acuerdo". La cuestión la desata distinguiendo entre los fines del desarrollo y la educación humana, que son la razón y la inteligencia; y el medio conducente al fin que es la educación y desarrollo de los hábitos, tanto los del cuerpo como los del alma misma. Esto es, los hábitos somáticos y las virtudes o hábitos intelectuales y morales del ser humano.

"Es claro entonces que en educación los hábitos deben ir antes que la razón, y el cuerpo antes que la inteligencia". Antes el hábito, porque es el medio; después la razón, porque es el fin. Y antes el cuerpo, para que la posible desbandada de los apetitos somáticos no se anticipe a la luz de la conciencia y la razón. Pero

la prioridad absoluta, ya lo ha dicho Aristóteles, es la razón humana, fin y meta del proceso educativo.

¿Cuándo comienza el proceso de la educación *en* lo superior y *para* lo superior, según Aristóteles? Para responder a este interrogante, el Filósofo toma la vida del hombre como un todo, y toda ella la hace objeto de la educación en la excelencia: "Hacia este objetivo —afirma— debe tender la educación, tanto cuando son niños todavía los hombres como en las demás edades que necesitan educación". Esto es, siempre. Porque, ¿cuáles son los límites de la educabilidad humana que apunta hacia lo excelente y superior? Aristóteles se nos presenta entonces como precursor de lo que hoy tanto se debate, la *educación permanente,* la educación a todo lo largo y lo ancho de la vida.

Más aún: Aristóteles, filósofo, y biólogo que también lo fue, se adelanta a todas las generaciones futuras para emitir conceptos de eugenesia, precedentes a la propia unión conyugal: ¿Cuándo y en qué condiciones conviene que el varón y la mujer tengan relaciones matrimoniales y cuál es la conveniente distancia biológica y temporal entre sucesivas fecundidades matrimoniales? No discrepan de la tesis aristotélica los modernos conceptos de planificación familiar; la avanzan como fruto de la moderna ciencia biológica, psicológica y social.

Como biólogo, psicólogo y pedagogo, Aristóteles es consciente de aquellas edades y períodos marcados por la psicología evolutiva, a los cuales debe ajustarse cuidadoso el arte de educar. "Hay dos edades —dice— según las cuales es menester dividir la educación [que hoy diríamos formal]: desde los siete años hasta la pubertad, y luego desde la pubertad hasta los veintiuno. Quienes dividen las edades en períodos de siete, no están del todo equivocados, pero hay que ajustarse a la división de la naturaleza, porque todo arte y educación pretenden llenar las deficiencias de la naturaleza".

Aquí Aristóteles anticipa teorías de psicología evolutiva, sustentadoras de nuestra disposición de los niveles educativos.

— VII —

ARISTÓTELES: POLÍTICA, EDUCACIÓN Y CIENCIA

En el desarrollo subyacente de esta Presentación, no pocas veces aparecerá la palabra *politeia.* Juzgo oportuno citar al traductor para que sea él quien establezca la diferencia liminar entre el concepto dicho y sus afines *polis* y *politeuma.*

1. 'POLIS', 'POLITEUMA' Y 'POLITEIA'

En el Prólogo del traductor, padre Manuel Briceño, se lee: "En resumen: *politeuma* es el cuerpo de personas que disfrutan de plenos derechos cívicos bajo la *politeia,* y ésta —en el vocabulario del Estagirita— significa: a) el cuerpo de ciudadanos, b) la constitución, c) toda la estructura de la *polis.* De modo que ésta, cualquiera que sea su régimen, se apoya en la existencia de la ciudadanía y en la manera como se distribuyen los oficios. Es decir, que el tipo de *politeia* depende del número y calidad de los ciudadanos. La palabra *politeia* refleja la unidad (no sólo la suma) de éstos, el cuerpo vivo compuesto de gobernantes y gobernados, y la vida política que es y debe ser la vida y naturaleza de los ciudadanos".

2. 'POLITEIA' Y FELICIDAD. EDUCACIÓN Y 'POLITEIA'

A la manera de su maestro Platón en *La República,* Aristóteles en *La Política* entreteje lo político con lo político-educativo, y ambos conceptos, con la ética individual y social.

En la *Ética Nicomaquea,* Aristóteles dejó sentado que la felicidad del hombre radica en "la actividad conforme a la virtud, y que es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía, y el cobrar noticia de las cosas bellas y divinas; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros, en todo caso la actividad de esta parte ajustada a la virtud que le es propia, será la felicidad perfecta".

Pero, según la doctrina aristotélica, el hombre es un *zoon politikón,* un 'animal político'. Esto es, "hombre nacido para asociarse políticamente", para vivir en sociedad, ser atado a la vida de la *polis,* a la comunidad tanto urbana como política. Porque "extraño sería —insiste Aristóteles— tener el hombre todos los bienes del mundo en la soledad: el hombre es un ser destinado a una sociedad política, y su naturaleza es vivir con otros".

En mi opinión, de este principio deduce el Filósofo cuatro conclusiones:

— La primera, que la felicidad y el bienestar de la *polis* están íntimamente relacionados con la felicidad del individuo, y lo contrario; porque es virtuosa —esto es, feliz— la *polis* en donde son virtuosos los ciudadanos que participan de la *politeia* propia de la ciudad o *polis.*

— La segunda, que es necesario educar en relación con la *politeia* en que el ciudadano ha de vivir y en orden a las leyes que rigen esa concreta organización política o *politeia,* porque vivir conforme a la ley no es esclavitud sino libertad. Demótica entonces ha de ser la educación, si los ciudadanos han de vivir en democracia; y para la oligarquía, si oligárquica es la *politeia.* Otro asunto será, apunta el Estagirita en su momento, investigar en forma adecuada cuál sea la mejor *politeia;* y para ello, determinar primero qué clase de vida es la más deseable, y si es el caso cambiar las situaciones de acuerdo con los principios que el mismo Aristóteles expande en torno a la revolución.

Viene al caso escuchar una sabia advertencia del Filósofo, relativa al descuido común que él descubrió en sistemas educativos de su tiempo, consistente en educar en desacuerdo con la *politeia* en que se habría de vivir. Desidia y desacierto que también hoy se dan, cuando maestros en todos los niveles educativos, pagados con dineros del Estado que se dice constitucionalmente democrático, forman a la niñez y a la juventud para otro tipo de *politeia* que sea de la dispar o consensual acogida de quienes enseñan. Pero esta acotación nos trae el tan discutido asunto de si la educación debe ser para la estabilidad de la *politeia* que se tiene o para el cambio y la revolución.

— La tercera conclusión se desprende de la precedente, cuando Aristóteles establece que la educación democrática ha de cuidarse de formar al hombre tanto para mandar como para obedecer. Al respecto, se interroga si el proceso educativo ha de ser diferente para el gobernante y para el subdito. Aristóteles prefiere elogiar al ciudadano cabal que tenga la virtud de mandar y de obedecer cumplidamente, porque con razón se ha dicho que no es capaz de lo primero quien nunca ha obedecido. Y que si bien la perfección del gobernante es diferente de la perfección del subordinado, el buen ciudadano debe aprender a gobernar y ser capaz de ser gobernado; o, como lo asevera el Estagirita en otra expresión muy suya, que la perfección del ciudadano es conocer el gobierno de los hombres libres desde ambos ángulos a la vez.

— La última conclusión se presta a prolijas discusiones, pues afecta singularmente a las naciones que han optado por vivir en clima o *politeia* de igualdad, de libertad y de fraternidad. Contienda que asciende al punto de algidez cuando los defensores del pluralismo democrático de nuestros días se enfrentan ideológicamente con la unanimidad esclava de los sistemas totalitarios y absolutos, donde el Estado toma para sí la orientación y administración educativas; o cuando gobiernos que se dicen democráticos, a despecho de las libertades constitucionales o legalmente consagradas —por ejemplo, en el caso de la autonomía universitaria— se dejan llevar del ansia de intervención minuciosa y abusiva en una de las funciones sociales menos ajustables a la prescripción externa, como es la educación. En cualquiera de estos u otros casos, desconociendo el derecho natural de la familia a educar, y del individuo a escoger el tipo de educación privada u oficial que apetezca para sí.

A cualquiera tentaría el antojo de juzgar como estatismo la demótica figura del Estagirita, cuando afirma que "si uno es el fin para toda *polis*, manifiesto es que la educación debe ser una sola e idéntica para todos, y su preocupación debe ser pública y no privada, como se hace actualmente, en que cada quien se preocupa de sus hijos por separado, y les instruye en privado, según le parece mejor [...] Es menester que los intereses comunes sean objeto de la misma práctica para todos".

Es innegable que este texto requiere cuidadosa exégesis para conciliario con el dominante pensamiento democrático de Aristóteles, que dedicó buenos pasajes de su *Política* al análisis y al juicio acerca del totalitarismo de la educación militar de los lacedemonios y de las aberraciones legislativas de otros pueblos.

Ante todo, debe recordarse que no existían en las ciudades-estado de la Grecia de aquellos tiempos, instituciones educativas formales como las tenemos hoy, y que la educación de los niños y de los jóvenes, conforme el mismo Aristóteles lo dice, era preocupación exclusiva de la familia, mientras que los ciudadanos acudían a rodear a los maestros connotados, que enseñaban privada pero abiertamente la ciencia de entonces. Aristóteles lo hizo en el *Liceo* y en el paseo intelectual que conocemos con el nombre de *peripato.*

Es claro, pues, que el Filósofo, consciente de la bondad de las enseñanzas que se daban libremente como deber y derecho de la iniciativa particular y del valor de la espontaneidad con que diferentes orientaciones filosóficas se enseñaban y discutían en los reductos placenteros de Atenas —como él mismo bien lo hacía—, debían ser complementadas por el gobernante, con leyes capaces y suficientes para dirigir los esfuerzos educativos hacia la estabilidad de la *politeia* libre y democrática de la Atenas Clásica. Por ello mismo establece "que es deber del legislador preocuparse por la educación de los jóvenes, ya que no hacerlo en las *polis* perjudica a las *politeias.* Porque es preciso educar cada forma de *politeia.* Cada *politeia* tiene su carácter peculiar, que originalmente la formó y que continúa preservándola. Por ejemplo, el espíritu democrático crea la democracia, el oligárquico la oligarquía. Y siempre el espíritu mejor es causa de una *politeia* mejor".

Adviértase, pues, que preocupa al Estagirita el espíritu de la educación orientada a la *politeia,* no el proceso minucioso. Que Aristóteles hubiera estado muy lejos de avalar con su mente prodigiosa los absolutismos y totalitarismos educativos que padecerían dominantes *politeias* de siglos subsiguientes de la historia. O de acatar los intervencionismos infecundos de gobiernos —como muchos de hoy— que, vuelta la espalda a las prescripciones

constitucionales de "supremo interés" por la educación, atareados de minucias y detalles, se desentienden de quienes, pagados con dineros públicos, están educando en sentido contrario a la vertiente espiritual de la democracia que esos mismos gobernantes y legisladores amparan y proclaman. Mientras cercan la iniciativa natural y fecunda de las instituciones con reglamentos que a nada conducen, si no es a colmar los organismos estatales de tan inerte como costosa burocracia.

— VIII —

EDUCACIÓN SUPERIOR, CIENCIA Y SABIDURÍA

El espíritu democrático de Aristóteles se manifiesta en el último punto de su mente educativa. ¿Qué se enseña y para qué se educa al hombre?

Damos por descontado que es para la sana y virtuosa vida ciudadana, que es el fin social de la educación. Pero resta inquirir del Filósofo cuáles sean los aspectos más orientados a la formación del hombre superior como tal y en qué sobresalientes niveles de la ciencia y el saber.

1. CIENCIA Y SABIDURÍA EN ARISTÓTELES

Procede comenzar por la vía aristotélica del conocimiento humano, para asir el sentido de términos como *techné* o *ars* —arte—; de *episteme* o ciencia, y de sabiduría.

La indagación sobre 'sabiduría' nos adentra con mayor hondura en lo que el Estagirita hubiera entendido por educación *en* lo superior y *para* lo superior, según nuestro decir. La *episteme* y la *techné,* en las ciencias y artes en que el educando debería ser pedagógicamente entrenado y enseñado en concierto con su condición dentro de la *polis,* y en lo que el mismo Aristóteles piensa de los fines utilitarios de la enseñanza y de la educación para la vida social del ciudadano.

Recordemos que el saber filosófico, cuando alumbró su epifanía, acuña, para conocerse a sí mismo, una palabra que tiene todo el valor de escultura antropomórfica, firme sobre sus pies y

con la mente alta y abierta a todos los espacios del conocimiento humano. Esa palabra fue *epi-istetni,* como diciendo que el hombre se irguió sobre sí mismo para abarcarlo todo con el poder de la parte suprema del alma que es la inteligencia.

Desde ese primer momento —testigo es la historia— el hombre, paso a paso, viene acrecentando su dominio sobre las cosas.

La palabra *episteme* pasó a la lengua del Lacio como *scientia. Ciencia* en las lenguas romances.

Además, Aristóteles inauguró el texto de su *Metafísica* con invencible principio: "Todos los hombres desean por naturaleza saber", como tendencia que, enraizada en la misma naturaleza intelectual del ser humano, fundamenta el deleite y la felicidad que nos produce el ejercicio activo de nuestra facultad cimera: la razón.

Según el Estagirita, este ejercicio de la facultad intelectual tiene preámbulos que conducen a la *episteme,* jalonados inicialmente por el sentir que es la *sensación,* por el retener que es la memoria para fijar en nosotros lo que de otra manera sería lábil y pasajero, y por la *experiencia* que ajusta entre sí y pone orden entre los sucesivos datos apretados en conjunto por la memoria.

Hasta aquí el hombre no se diferencia de tantos animales que también "viven de imágenes y recuerdos" para rechazar o gustar según los dictados de la experiencia habida. Pero, partiendo de la experiencia y pasando por la *episteme,* el hombre va más allá, por escalones, hasta la *sabiduría* que es el colofón o término del proceso intelectual. Se aparta entonces el hombre de los animales y procede a la *técnica,* referida a la producción o *poiesis* de las cosas. Este paso y el precedente de la experiencia tienen algo en común, pues tanto el hombre experimentado como el técnico saben hacer las cosas y cómo hacerlas, pero el segundo sabe, además, el porqué de cómo las hace, por haber penetrado más en las causas y la naturaleza de las cosas. "Los expertos —resume Aristóteles— saben el qué, pero no el porqué".

(La palabra *techné* o técnica pasó al latín como *ars,* vocablo proveniente de la raíz helénica *ars,* que es también hacer. Por ello *techné* y *ars* fueron términos verbales de sinónimo significado.)

Pero el hacer las cosas con técnica o arte puede tener dos sentidos, ya se trate de obrar el hombre sobre las cosas externas a él, o de obrar sobre sí mismo en cuanto cosa. Lo segundo es la *phronesis,* traducida al latín como *prudentia,* de donde se derivan los términos correspondientes de las lenguas romances. Gracias a la *prudencia* —que es nuestra palabra vernácula— el ser humano actúa en cada momento en orden a la totalidad de su vida y circunstancias, y no así porque sí. Por el contrario, consciente de la repercusión individual y social de sus acciones, prudente o providente, el hombre no permite que sus obras se desentiendan del bien y del mal que con ellas ocasione. La prudencia advierte al hombre los imperativos éticos de las acciones que él produzca.

Esto mismo nos hace ver que la técnica y la prudencia, por diversas que sean, y no obstante ser ambas saber fundamentado en la razón, y poseedoras de valor universal, al ser siempre necesarias, no nos están diciendo que siempre se haya de proceder y actuar de la misma manera. Y aunque de hecho técnica y prudencia nos dictaran que en diferentes circunstancias fuera válido proceder y actuar del mismo modo, no por ello nos eximen de la actitud reflexiva para acertar en el cuánto y en el cómo de nuestras acciones. En otros términos, que ni la técnica ni la prudencia son saber de lo necesario, aunque técnica y prudencia sean siempre necesarias para obrar el hombre cual conviene en cada caso. Que, en consecuencia, el hombre siempre ha de discurrir entre varias y posibles maneras de actuar convenientemente; y que, al igual que los pasos anteriores, previos a la *episteme,* técnica y prudencia nos muestran —no nos de-muestran—, que en todo momento debamos obrar de la misma manera.

En cambio, cuando la inteligencia accede a la *episteme,* que es la ciencia, como se dijo, está ya en los terrenos donde las cosas son así porque así son. Y que si la técnica nos muestra la causa de algo, ciencia o *episteme* nos de-muestran con verdad la articulación interna de la necesidad constitutiva de algo.

La *episteme* o idea del saber científico es una de las grandes creaciones de Aristóteles. Ciencia o *episteme* que ha de tener su objeto preciso de interés científico concreto; o definidos ámbitos de realidad que constituyen el objeto propio de las diversas cien-

cias. En cada una de ellas, el hombre penetra por la inteligencia, esto es, por el *intus-legere*, en los principios últimos que el hombre descubre en ellas y sobre él se imponen; principios que el hombre va descubriendo y en los que se adentra en decurso, discurso o recorrido concatenado de su entendimiento racional.

Finalmente, cuando por el decurso o discurso intelectual la inteligencia se hunde en el principio más universal y comprehensivo de todas las cosas, el hombre logra allegarse a la *sabiduría*. De manera que si por la *episteme* o ciencia el hombre lee, al interior de cada realidad o conjunto de realidades, el nexo interno de cada una, y construye así el universo de las ciencias particulares, por la sabiduría asciende a la conexión que a todas las ata en conjunto unitario: la unidad del saber. Tras este ascenso, pues, el hombre posa en la cima de la sabiduría: es el sabio.

2. INTERDISCIPLINARIEDAD Y EDUCACIÓN PARA LO SUPERIOR

Hoy se topa uno por doquier con la palabra *interdisciplinariedad* (poco grata para algunos), vocablo de cuño contemporáneo y de grafía a veces descompuesta *inter-disciplinariedad*, que ha merecido múltiples y aun contradictorias acepciones.

Desde el punto de vista de la *episteme* o de las ciencias particulares, me inclino a entenderla como la conveniente articulación de las ciencias o disciplinas para producir mejores y más integradas disposiciones curriculares, de manera que se llegue a combatir aquella disparatada yuxtaposición de asignaturas, fruto del positivismo enciclopedista.

A esto segundo es preferible denominarlo —como ya es de uso común hacerlo— un agregado 'multi-disciplinario' o 'pluri-disciplinario' que, manteniendo el distanciamiento científico entre las diversas asignaturas de un currículo, niegan a éste su necesaria y conveniente unidad.

Además de éste, que es el fin académico del esfuerzo interdisciplinario, otro apunta a la urgente articulación de las profesiones y los profesionales, para que en concierto racional ofrezcan adecuadas respuestas y soluciones a los complejos problemas téc-

nicos y sociales del mundo contemporáneo. Es el propósito más práctico del empeño interdisciplinario.

Partiendo del hombre como tal, la interdisciplinariedad no es *omnis-ciencia* individual, que hoy resulta más que nunca un imposible. Ni la capacidad utópica de abarcar un hombre, con ciencia actual, el abundante, desprendido y desarticulado mundo de las ciencias positivas. Nuestro mundo es un universo de especialistas y de especializaciones, obsecuente al sentido mismo de la naturaleza que también trabaja de acuerdo con funciones especializadas. La especialidad es un hecho irreversible.

Pero a la interdisciplinariedad de las ciencias o *epistemes* particulares corresponde a la insoslayable necesidad de articular, conservada la autonomía de cada ciencia y profesión, el mutuo entendimiento de cuantas ciencias, profesiones y profesionales deban ponerse a la tarea de resolver sin equívocos los problemas que aquejan a la sociedad.

Pero como, de acuerdo con la mente de Aristóteles, la inteligencia humana no se sosiega en el dominio de una o más de las ciencias particulares, se me antoja también entender la interdisciplinariedad como anhelo de omnicomprensión o cosmovisión cohesionada de las ciencias y de las actividades humanas.

Es el fin epistemológico de la interdisciplinariedad, que genere moderna forma de la sabiduría. Educación Superior.

Por la educación hacia lo superior nos corresponde conducirnos, en el requebrajado mundo que nos rodea, a la sapiencia de la vida; y a todos, hacia la meta última de lo trascendente: Dios, principio y fin de todas las cosas. Fin trascendente de la interdisciplinariedad.

En la mente de Aristóteles el arribo a la sabiduría es la meta de la *educación para lo superior y en lo superior*, cualquiera que sea la etapa educativa por donde el ser humano transite.

ALFONSO BORRERO, S. J.

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

I. LA TRADUCCIÓN

a) *Versiones españolas*

La presente traducción directa del griego se ha hecho sobre la edición de Oxford de 1973[1]. La primera versión española realizada sobre el original la hizo Pedro Simón Abril y la publicó en Zaragoza (1584). Desde entonces varias han ido apareciendo en castellano, aunque vertidas no del griego sino del francés, basadas en la traducción de Barthélemy Saint-Hilaire, en la latina del español Juan Ginés de Sepúlveda (1548), o en la de Charles Thurot: tales, por ejemplo, la de Patricio de Azcárate, reeditada numerosas veces, la de Zozaya (Madrid, 1885), la de F. Gallach Polés (Espasa-Calpe, 1933)[2], la de Nicolás Estévanez (París, Garnier, 1920), [Natividad Massanés (Barcelona, Edit. Iberia, 1954)], entre otras.

Recientemente se han vuelto a interesar en *La Política* y han traducido de los originales al castellano, eruditos de la talla de Julián Marías y María Araújo[3], Antonio Gómez Robledo[4], Francisco de P. Samaranch[5], Julio Pallí Bonet[6]. Y aun cuando

---

[1] *Aristotelis Política recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross,* Oxonii e Typographeo Clarendoniano (1973). (First published 1957).

[2] Cfr. JULIÁN MARÍAS y MARÍA ARAÚJO, *Aristóteles, Política,* Edición bilingüe y traducción, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951, pág. LXVI.

[3] *Idem.*

[4] ARISTÓTELES, *La Política.* [Edición bilingüe], versión española, notas c introducción, México, Universidad Nacional Autónoma, 1963.

[5] ARISTÓTELES, *Obras,* 2ª ed. Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulo y notas, Madrid, Edit. Aguilar, 1973.

[6] ARISTÓTELES, *La Política.* Con un estudio preliminar, bibliografía y traducción directa del griego, Barcelona, Edit. Bruguera, (1974).

todas tienen indiscutible mérito y aciertos extraordinarios, todavía el pensamiento del Estagirita esquiva muchas veces —como de seguro sucederá en la nuestra— sus pesquisas, y en ciertos lugares los desafía con la oscuridad.

Estas dificultades se deben, en parte, al estado actual de los mss.[7], y en parte, a la circunstancia de que son notas para ser explicadas en clase. A éstas se van añadiendo reflexiones sucesivas, de diversas épocas que dejan su huella, en estilo familiar, sugeridas por la discusión, tratadas en repetidas ocasiones y desde distintos puntos de vista — filosóficos, políticos —, que se enriquecen sin cesar con ideas nuevas, realistas, positivas. Y cada vez se añaden más observaciones, correcciones de carácter provisional quizá, e interpolaciones acaso de los discípulos al hacer las copias.

La *Politeia* es síntesis de las reflexiones de toda una vida: no puede, por consiguiente, ser sino el resultado de una lenta elaboración. Es la colección de esos cursos dictados, especie de ensayos o **μέθοδοι**, reflejo de un pensamiento único. En Atenas, según se sabe, los alumnos toman notas en las aulas de clase de los grandes profesores, como el propio Aristóteles, discípulo de Platón, las toma de su maestro[8]. Así se explica la falta de homogeneidad del texto, y ciertas inconexiones, saltos bruscos, enfoques diferentes. El estilo mismo del Estagirita, sin pretcnsiones literarias ni demasiada atención a la forma, da la sensación de que para el autor la lengua es un simple medio de comunicación intelectual, sin el encanto poético de Platón.

Y no hay motivos para dudar de la paternidad, en su conjunto, de uno y mismo autor. Lo prueban cierta combatividad propia del Estagirita, la circunspección de las conclusiones y alusiones a hechos contemporáneos, la originalidad del pensamiento

---

[7] No son ni muy antiguos (siglo xv), ni muy seguros en lo referente al detalle de la expresión, aunque sí son constantes y definidos en lo tocante al pensamiento. Emplearemos en adelante la abreviatura corriente ms. (mss.) para significar *manuscrito(s)*.

[8] Cfr. W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1887, (Reprint 1973, Arno Press), t. II, págs. xxxv-xxxvi.

de quien trata de un sistema en elaboración, no de un sistema terminado, que ha conocido los días de libertad y grandeza anteriores a la batalla de Queronea, los del imperio de Filipo, no de Alejandro Magno, que habla de las opiniones de Platón y de las escuelas socráticas, no de épocas posteriores...[9]

b) *Vocabulario*

Retornando a las versiones españolas, y sean cuales fueren las dificultades, ello es que no hay traducción que convenza plenamente. Sin que hayamos nosotros pretendido llenar ese vacío. Otra ha sido la intención: un propósito más modesto, como vamos a explicar.

Traducir a Aristóteles es difícil y es lento. Impone, al igual que su lectura en romance, un esfuerzo para asegurar el acercamiento a sus ideas. Un obstáculo, empero, es el calor local y el colorido temporal, la constante referencia a personas, hechos e instituciones cuya memoria se perdió siglos ha, o ya no es familiar para nosotros.

Poner en contacto directo a nuestros contemporáneos con Aristóteles, esto es, dar a las páginas traducidas del viejo maestro todo el trato que facilite, en el castellano de hoy, el acceso y la asimilación, es ardua empresa. Para ello debe rejuvenecerse, o reconstruirse o inventarse parte del vocabulario, que responda lo más posible al del original, que tenga resonancia idéntica de términos políticos y jurídicos propios, que reanimen el fuego dormido de un pensamiento inmortal. Por eso nosotros conservaremos muchos términos del pasado, como los empleó Aristóteles, con la aclaración indispensable en notas de pie de página.

Hemos tratado de innovar en alguna forma, llegando tal vez más adentro, al emplear un lenguaje desconocido a veces, pero usado ya con contornos definidos por el Estagirita. Al traducir para gente de nuestro tiempo una obra maestra de trasfondo netamente helénico, creemos que es justo conservar algo siquiera

[9] *Ibid.,* págs. XXXII-XXXIII

de su viejo sabor y colorido. El pensamiento de Aristóteles es netamente griego, habla de su mundo griego, lo describe, lo critica, cita anécdotas de entonces, emplea el lenguaje que viven sus discípulos y lectores, trata de una forma de vida social, de organizaciones y regímenes que corresponden a una sociedad de tipo definido, como de hecho se da en las circunstancias que él palpa a su alrededor. Y como él insiste en sus puntos de vista, luego hemos de entenderlo desde ahí, desde ese tipo de sociedad de donde reflexiona, desde el modo de vida que condiciona sus ideas.

El vocabulario que emplea el sabio está cargado de voces creadas ya, a las cuales fija un sentido determinado, palabras que ocurren a cada paso, que en el campo político son de uso corriente en Grecia.

Pero, ¿cómo expresar con vocablos castellanos —sin dar un rodeo en la traducción o sin recortar el significado— ideas tan precisas como *polis, file, fratría, bule, buleuta, autarquía, sofrosine, polifilia, oligantropía, sineco, epeco, taxiarca, trierarca, hiloro, anancofagia, catarsis, péctide, atimia, próxeno, xenelasia, aulética, sinecismo, eunomía, coregia, lampadarquia, demótico, potagógides, otacusta, ponerófilo, sinemereuta, pambasileia, hetaira, politof'ílaques, penestes, sisitia, esimneta, hiparca, locagio,* e infinidad de términos más? Es el Filósofo quien emplea el nombre técnico en su lengua propia. Muchas voces, que creemos equivalentes, han pasado al español con significación moderna. Sin embargo, los vocablos del maestro, precisos en su mundo, a menudo son intraducibies, si queremos decir lo que él dijo. Nuestra *moderación* no es exactamente *sofrosine,* ni *organización tribal* es una *file*, ni un *vecino* es un *sineco,* ni una *detective* es una *potagógide.* Esta voz última, por ejemplo, indica una mujer que hoy llamamos detective. Pero en griego es, literalmente, "la que lleva noticias, la que anda cazando nuevas para provecho de otros, agente provocadora de los tiranos". Esto en un ambiente democrático heleno. Todos esos términos tienen una connotación definida que no la dan voces modernas simplemente.

De manera que a ideas precisas hay que darles nombres precisos, así sean vetustos y para nosotros nuevos por el trasfondo. *Sunt enim rebus novis nova ponencia nomina...*[10]

Podríamos enumerar cantidad de "tecnicismos", aplicados otrora por el Estagirita a la ciencia política, de uso común en su mundo contemporáneo. ¿Por qué no introducirlos de una vez en nuestra lengua, si el griego es una de las fuentes limpias, enriquecedoras del español?

Examinemos la palabra *polis.* Aristóteles no habla sino de polis 'ciudad' (πόλις); jamás habla de "estado", "ciudad-estado". Esta voz latina (*status),* en el sentido actual entró tardíamente en nuestro idioma (siglo XVI), por influjo quizá del francés *(état),* o del italiano *(stato),* en particular, de Maquiavelo. En Aristóteles, *polis* no corresponde a la idea de pueblo, aldea, municipio, ciudad, sino, más exactamente, a la que hoy se tiene de "estado", que en Atenas es más vasta que la capital, pues abarca el territorio agrícola, los campos aledaños, el Ática misma dividida en fincas y villorrios.

Polis es, por lo tanto, expresión del fenómeno geográfico y del político: es el lugar donde palpita la ciudad y es, también, la población sumisa a su soberanía absoluta[11]. *Polis* es una comunidad compuesta de gobernantes y gobernados, un todo compuesto de partes[12], no una mezcla cuyos componentes forman una

---

[10] Cic., *De nat. deor.* 1, 44: "A las cosas nuevas hay que darles nombres nuevos". El mismo Cicerón añade en otro lugar *(De Fin.* 3, 1, 3): *nobis, quibus etiam verba parienda sunt imponendaque nova rebus novis nomina,* para justificar los neologismos que emplea en latín a fin de expresar las ideas correspondientes que halla en el original griego.

Por otra parte, muchos términos que en nuestra versión podrían algunos tachar de neologismos, ya figuran en el Diccionario de la Real Academia Española (como lo haremos notar oportunamente). No sabemos por qué los rehuyen ciertos traductores. Si la Política es una ciencia nueva, ¿por qué no ha de tener derecho a una terminología propia, así sean neologismos —bien formados, desde luego—, y a los viejos tecnicismos que emplea el sabio de Estagira?

(Para la forma *Politeia,* y no *Politía* o *Politeya,* cfr. 'paideia', 'paranoia'.)

[11] M. DEFOURNY, *Aristote, Étude sur la politique,* Paris, 1932, págs. 466-467.

[12] *Pol.* I, 2, 1253a; VII, 8, 1322a.

entidad nueva; es una *síntesis*[13], una unión de elementos simples que subsisten como tales en el interior del compuesto. Siendo un todo, la *polis* se compone de elementos disparejos[14], de los cuales los unos mandan y los otros obedecen[15]; sus partes, es decir, los individuos, están —con relación a ella— como las partes de cualquier todo frente a ese todo[16].

Por eso[17], nunca traducimos "ciudad", ni "ciudad-estado", como se lee a veces. Decimos simplemente *polis,* que es como dice Aristóteles.

Otro ejemplo: *politeia,* en la traducción nuestra, preferimos dejarla en la forma original. En las versiones corrientes, incluso en la de Julián Marías y en la de Gómez Robledo, es traducida por *constitución, régimen, configuración del régimen establecido, república* (!), etc. Mas para el mismo Aristóteles, *politeia* es el derecho de la *polis* a participar en la vida política o, para emplear sus palabras, *"politeia* es la ordenación de las magistraturas de una *polis,* en especial de las más altas entre todas"[18]. Y añade: "El *politeuma* de una *polis* es [la] suprema [autoridad] dondequiera, y *politeuma* [o sea, el cuerpo cívico que disfruta de los derechos políticos] es, en suma, la *politeia.* Digo, por ejemplo, en las democracias el pueblo es soberano, en las oligarquías, por el contrario, la minoría: decimos entonces que la *politeia* de éstas es diferente". Luego explica: *"Politeia* y *politeuma* significan lo mismo: *politeuma* es lo soberano de la *polis,* y necesariamente soberano es uno o pocos, o la mayoría. Cuando uno o pocos o los más gobiernan por el bien común, rectas son esas *politeias* lógicamente..."[19].

---

13 *Ibid.,* III, 1276b.

14 *Ibid.,* II, 2, 1261a.

15 *Ibid.,* I, 6, 1254a.

16 *Ibid.,* I, 2, 1253a.

17 JEAN AUBONNET, *Aristote, Politique,* Paris, "Les Belles Lettres", 1968, t. I, pág. 105 n. 2.

18 1278b.

19 1279a.

En otro lugar aclara aún más[20], diciendo que *"politeia* es la organización de oficios en la *polis,* [la cual fija] cómo se distribuyen, cuál es el elemento [soberano] de la *politeia,* y cuál es el fin de cada comunidad". Ese derecho de participación se concretiza en las formas particulares de organización de la *polis.* Por eso agrega: "Hemos distinguido tres *politeias* justas: monarquía, aristocracia, *politeia..* ". Pero la *politeia* determina a la vez la competencia de los poderes deliberativo, judicial y ejecutivo, y al mismo tiempo define en quién reside la soberanía de la *polis.*

El término *politeia* tiene alcances muy altos. El fin de la *polis* es la felicidad de los ciudadanos. Lo cual puede lograrse de diversas maneras: de ahí las distintas formas de organización política. De ahí también que Aristóteles deba determinar cuántas variedades hay de *politeias*[21]. Hasta llegar a una definición concreta[22]: *"Politeia* es [...] una organización de oficios que todos se distribuyen según el poder de los que participan, o según cierta igualdad, digo, por ejemplo, de pobres y de ricos, o común a ambos. En consecuencia, debe haber tantas *politeias* cuantas organizaciones, según hay superioridades y desigualdades en todas partes". Y, todavía, en otro pasaje[23] afirma que "la ley debe gobernar sobre todos (en general), en los detalles los oficiales [públicos]: y esto es lo que se considera *politeia".* Añadiendo después[24], que las oligarquías "otorgan al propietario de bienes su participación [en el gobierno] y, por ser mayoría los participantes del *politeuma,* necesariamente las soberanas son las leyes, no los hombres". En una palabra: *"politeia* es, en cierta manera, vida de la *polis".*

Y *politeia,* en su sentido general, no es solamente una organización jerarquizada de las diferentes magistraturas, sino también *un estilo de vida* correspondiente a un ideal particular (*orden moral)*; en su sentido particular, *politeia* designa el conjunto de los ciudadanos —el *cuerpo cívico*—, como *politeuma* indica la

---

[20] 1289a.
[21] 1289b.
[22] 1290a.
[23] 1292a.
[24] 1293a.

constitución moderada o mixta que, por falta de otro término, Aristóteles llama *politeia*[25].

En resumen: *politeuma* es el cuerpo de personas que disfrutan de plenos derechos cívicos bajo la *politeia,* y ésta —en el vocabulario del Estagirita— significa: a) el cuerpo de ciudadanos, b) la constitución, c) toda la estructura de la *polis.* De modo que ésta, cualquiera que sea su régimen, se apoya en la existencia de la ciudadanía y en la manera como se distribuyen los oficios. Es decir, que el tipo de *politeia* depende del número y calidad de los ciudadanos. La palabra *politeia* refleja la *unidad* (no sólo la suma) de ellos, el *cuerpo vivo* compuesto de gobernantes y gobernados, y la *vida política* que es y debe ser la vida y naturaleza de los ciudadanos.

Como se ve, el Filósofo emplea la palabra en diversos sentidos. Los fundamentos son, uno genérico y otro específico. El primero hace referencia a la "organización política", y así lo hemos traducido; el segundo, a una forma de organización política "particular" o temperada, por ser la mezcla de dos sistemas (democracia y aristocracia). En otros casos, la palabra *politeia* presenta matices más sutiles, y entonces hemos tratado de aclarar el sentido en nota especial.

Ahora bien, conociendo la insistencia del autor —usa el término *politeia* más de quinientas veces— en los diversos matices típicamente helénicos de esta palabra, ¿cómo atrevernos a traducirlo por algo tan ajeno al pensamiento aristotélico como *república, estado, gobierno* (simplemente), *constitución, régimen,* etc., sin traicionar el original? Por eso, dados estos sentidos específicos, decimos que optamos por conservar la palabra griega **πολιτεία**, con todo lo que significa según cada contexto.

En sana lógica debiéramos decir también *polites* (**πολίτης**) en vez de *ciudadano,* porque no es exactamente lo mismo para los griegos que para nosotros. *Polites,* en efecto, es el que participa de los **ἀρχαί** y de los tribunales y asambleas populares, y se identifica con el *hombre político, o* sea, con el que retiene perma-

---

[25] 1295b. Cfr. J. AUBOKNET, *op. cit.,* t. I, pág. 134 n. 6.

nentemente las responsabilidades del gobierno. Por consiguiente, expresa mucho mis de lo que para nosotros significa la simple palabra *ciudadano* (cfr. *Polit.* 1275a, 22-24; 1275b, 1.7-21; 1278a, 35-37). Pero no hemos empleado ese término por no hacernos demasiado *singulares.* Basten los neologismos más necesarios.

Esta es la primera novedad de nuestra versión y, en parte, la razón de numerosas notas.

c) *Orden de los libros*

La segunda característica es el seguimiento del texto griego tradicional, según la edición de Oxford, que en varios puntos difíciles y discutidos se aparta de la célebre de W. L. Newman y de otras ediciones críticas. Y este es el momento de tocar —siquiera sea de paso— el problema del orden de los libros, pues muchos eruditos, invocando una lógica rigurosa, exigen cierto orden especial. Dos opiniones, en líneas generales, se ofrecen al respecto[26]:

La primera, suscrita por muchos doctores y sabios como Nicolás Oresme, en el siglo XVI, al cual siguen Spengel, Brandis, Zeller, Susemihl, Newman y otros, es la de que los libros IV, V y VI sería más lógico colocarlos después del VII y VIII, en razón de que, por ejemplo, las palabras finales del libro III son casi idénticas a las iniciales del VII, de donde se infiere, entre otros argumentos, que, si no son añadidura de amanuense, el autor colocó los libros VII y VIII antes del IV-VI, o que por lo menos esa fue su intención. Y podría probarse aún más con multitud de casos y detalles.

Según eso, el orden tradicional de los libros de la *Politeia* debe cambiarse. Y ¿no pudiera acaso el final de este libro, y hasta posiblemente la totalidad de él, ser una añadidura posterior? El asunto no es claro[27]. Las hipótesis de los eruditos se funda-

---

[26] W. D. Ross, en su *Praefatio* a la edición griega de Oxford, 1973, págs. VIII-IX.

[27] ERNEST BARRER, *The Poliíics of Aristotle,* Oxford, Clarendon Press, (1968), págs. 152-153.

mentan en razones y documentos que algunos admiten y otros "cuestionan" [28].

Una opinión radical de ciertos eruditos es la de que los escritos más conocidos del Estagirita fueron redactados, en un largo espacio de tiempo, por "algunos miembros más sobresalientes de su escuela"[29]. Andrónico de Rodas, según ellos, combinó las conferencias dadas por maestros aristotélicos, atribuyendo los resultados al de Estagira[30].

Sin embargo, hay un asentimiento más general en cuanto a que partes de la *Politeia* sí son del propio Filósofo. Pero ¿la obra, tal como hoy la tenemos, es de Aristóteles, o es una compilación de las clases de éste y de Teofrasto, o de otros? [31]. *Hic sudant interpretes.*

Ahora, tornando al orden de los libros, W. L. Newman explica que si, tomados los tres primeros, los examinamos y nos preguntamos cómo armonizan entre sí, la respuesta será que, aun en ellos, hay falta de unidad [32]. El libro IV y el V no son ciertamente una secuela satisfactoria de los tres primeros[33]. Entre éstos, a su vez, hay notables discrepancias[34]. Y es posible que estos últimos, lo mismo que el libro VII, no hayan sido originalmente escritos para ser incluidos en la obra sino incorporados más tarde; y, como están bastante relacionados con el libro II, no nos queda otro camino que "confesar que [realmente] nosotros no podemos penetrar en los secretos de la elaboración o —tal vez mejor— en la escuela peripatética"[35].

---

28 ROGER D. MASTERS, *The case of Aristotle's missing Dialogues,* en *Political Theory,* An International Journal of Political Philosophy, vol. 5, núm. 1, febrero de 1977, págs. [34-35] y [51-52] n. 14.

29 *Idem.*

30 *Idem.*

31 *Ibid.,* págs. [35-36]; cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* t. I, pág. 43.

32 *Op. cit.,* t. II, págs. XXI-XXII.

33 *Ibid.,* t. I, págs. 292 y ss.

34 *Ibid.,* págs. 295 y ss.

35 *Ibid.,* t. II, pág. XXIII.

Más notorio es el rompimiento al pasar a los tres últimos libros. Muchos vínculos existen entre los dos grupos. No sólo en el libro I se hallan "anticipaciones" de las enseñanzas del II, sino que en ambos aparece un doble propósito: el de verdad científica y el práctico[36]. De todo parece deducirse que los libros IV y V se compusieron antes del VI y del VIII. El libro VII es probablemente un tratado independiente, insertado luego entre el VI y el VIII que son anteriores. La prueba es que en ninguna parte se hace referencia a los demás, y tiene otras peculiaridades[37].

Empero, se puede replicar —y con razón— que en muchos pasajes de la *Politeia* dice Aristóteles que ya habló de algo o que va a hacerlo después; y eso más bien indica que, o ha escrito un libro sobre la materia, o se propone hacerlo luego, pero no es necesariamente referencia a ningún pasaje del presente libro. El profesor Ross[38] aduce este ejemplo: al finalizar la *Ética a Nicómaco*[39] habla de una obra que versará sobre tema político, cuyo orden de ideas coincide exactamente con la estructura de la actual *Politeia,* de manera que colocar los libros IV-VI después del VIII sería alterar la mente del Filósofo.

La segunda opinión, seguida por el texto griego de Oxford, es la de observar el orden de los códices y mss., que es el que aparece en nuestra versión. Se basa, entre muchas razones, en que el Estagirita mismo dice cuatro veces en el libro VI[40] que ya habló de ciertos temas, que se tratan exclusivamente en el libro anterior, o sea, en el V.

Por otra parte, la relación de los libros IV a VI con el resto de la *Politeia* es un problema obvio, discutido aun por aquellos eruditos que sostienen que Aristóteles compuso la obra íntegra[41]. En efecto, estos libros difieren notablemente de los tres primeros y de los dos últimos. Una explicación plausible es la de que los

---

[36] *Idem.*

[37] *Ibid.,* págs. XXVI-XXVII.

[38] *Loc. cit.*

[39] 1181b.

[40] 1316b; 1317a; 1319b.

[41] R. MASTERS, *op. cit.,* pág. [37].

libros en cuestión incluyen clases de Teofrasto y fueron insertadas por Andrónico de Rodas[42], según afirma Marco Tulio[43], quien a su vez parece describir el contenido de tales libros. Pero Cicerón atribuye a Teofrasto el ser el único que trata del tema: "De Aristóteles —manifiesta— aprendemos las maneras, costumbres e instituciones; de Teofrasto, las leyes asimismo de casi todos los estados *[polis]* no sólo de Grecia sino también de los bárbaros. Ambos describen las características propias del estadista, y ambos escribieron largos estudios acerca de la mejor forma de *politeia*. Sólo que Teofrasto trató el asunto con más extensión, discutiendo las fuerzas y ocasiones de cambio político, y su control a medida que lo exijan las circunstancias". Y en otro lugar[44], el mismo escritor romano parece sostenerse en la misma idea, "basado en las investigaciones de los más sabios escritores griegos"[45].

En todo caso, "no puede negarse —dice Lesky[46]— que la *Política* [*Politeia*], tal como la tenemos, muestra en rasgos generales que el autor trabajó con un plan definido. Sin embargo, el análisis ha demostrado que tal estructura se construyó mediante la combinación de partes escritas en tiempos diferentes. Aquí también gran cantidad de detalles permanecen en duda, aun cuando se han podido señalar largos trazos y fecharlos de manera autorizada. Jaeger coloca al comienzo de los libros VII y VIII la discusión sobre el estado ideal. El II y III se fijaron antes de éstos a modo de introducción: de manera que podemos reconocer en estos cuatro libros la *Politeia* original, compuesta en Asos. Claro está que algunos problemas difíciles quedan sin resolver, especialmente los relacionados con la clasificación cronológica del L. II. Sin embargo, en su conjunto, [los críticos] están acordes en que los IV-V1 deben relegarse al segundo período ateniense..."

---

[42] *Idem.*

[43] *De fin.* V, 4, 11.

[44] *De leg.* III, 5-6, 12-14.

[45] Para el comentario, véase R. MASTERS, *op. cit.*, págs. [38-39] y n.

[46] ALBÍN LESKY, *A History of Greek Literature,* London, Methuen, pág. 569.

La discusión podría prolongarse, y sólo queremos dar una idea de la segunda teoría sobre el orden tradicional de los libros. La primera da más lógica al nexo del razonamiento, pero permite desvincular la unidad del sistema político del "más sistemático y más regularmente lógico de todos los filósofos"[47]. La segunda no carece de lógica; más aún, es el único y coherente orden lógico. Es, además, el que nos dan los mss. respaldados por la antigüedad de una tradición que se remonta por lo menos al siglo III a. C.

Pero Aristóteles mismo quiso ese orden. Al comienzo trata de los fundamentos sociales de la *polis* —la familia y los elementos que la constituyen—, dejando para más tarde la teoría de la *polis* y de las *politeias.* Al final del libro I trata del matrimonio y de las mujeres, lo cual le lleva naturalmente a considerar (libro II) los puntos de vista de Platón sobre el matrimonio y la situación de las mujeres, para luego pasar al conjunto de teorías políticas de este y de otros autores de utopías. Al estudio de los mejores proyectos de *politeias* corresponde normalmente el de los gobiernos existentes más notables. Todo esto, sin embargo, no permite al filósofo establecer todavía un plan nuevo de *polis* ideal, sin conocer los elementos necesarios de toda *politeia,* lo cual es el tema del libro III. A la exposición teórica sigue un estudio detallado de las diversas *politeias,* objeto de los libros IV-VI. Finalmente, basado en los datos obtenidos del examen preliminar, traza en los libros VII y VIII su propia concepción de la *politeia* ideal, específicamente distinta de cada uno de los tipos estudiados.

Resumiendo, y según palabras de Th. Case[48]: "La explicación más sencilla es que Aristóteles comenzó por escribir disquisiciones separadas, cuatro por lo menos, sobre temas políticos. Y continuó redactándolos, y quizás combinándolos. Mas al final no

[47] J. AUBONNET, *Op. cit.,* t. I, págs. CV-CVI.

[48] *Encyclopaedia Britannica,* Cambridge, C. U. P., 1910, llth cd., *Aristotle,* pág. 509b. Las teorías más importantes en este problema son las de W. JAEGER, *Aristotle,* tr. by R. Robinson, Oxford, 1948, 2nd ed., y la de H. VON ARNIM, *Zur Entstehungsgeschichte der Aristotelischen Politik,* Vienna, Leipzig, 1924.

acabó y dejó sin terminar y en desorden la *Politeia.* Pero comentadores modernos, poseídos por la falacia de que Aristóteles, como un autor moderno, debió desde el principio haber contemplado un tratado completo en orden regular para publicación definida, se pierden en vanas disputas sobre si seguir el orden tradicional de los libros indicado por sus cartas y que se sabe existió, desde el resumen (dado en Estobeo, *Ecl.* 2, 7) atribuido a Dídimo (S. I a. C), o poner el grupo VII-VIII, como más conectado con I, II y III, antes del grupo IV, VI, y éste antes del libro V. Se ha acordado, dice Zeller, que el orden tradicional contradice el plan original. Pero ¿qué derecho tenemos para decir que Aristóteles tenía un plan original?"

d) *El estudio preliminar y las introducciones*

La presente edición es obra de colaboración intensa. El estudio introductorio a la *Politeia* de Aristóteles, lo mismo que los preámbulos a cada libro, y lo referente al pensamiento y doctrina del maestro griego, se deben a un especialista en ciencia política. Es el profesor Ignacio Restrepo Abondano. A él ha correspondido la delicada labor de exponer y comentar esta obra maestra del Estagirita. Además de la profundidad y enfoque personal y moderno de estos estudios, es oportuno hacer notar que, al menos en nuestro idioma, es la primera vez que un politólogo, que juntamente es un filósofo, examina la *Politeia* como tratado político y no meramente filosófico, según se ha estilado hasta ahora.

El profesor Restrepo Abondano, graduado en el Institut d'Etudes Politiques de París y ex-director del Programa de Estudios Políticos de Postgrado de la Universidad Javeriana, hace su original estudio sin seguir la línea clásica de los análisis sobre la obra del Estagirita. Éstos suelen girar en torno a los aspectos filosóficos, mientras que Restrepo Abondano toma como punto de vista al "científico político" que fue Aristóteles. De esta manera se interesa por la metodología puesta en práctica en *La Política (Politeia)* y en los contenidos originales de ella. El análisis del trabajo aristotélico en sí mismo, como obra de científico político y como legado para la moderna ciencia política, es el aspecto den-

tro del cual se mueve el estudio del profesor Restrepo Abondano.

Este pudiera ser, si alguno tiene, el mérito principal de la presente edición, destinada a gente culta y, de manera especial, a la juventud universitaria, interesada, cada vez más, en estos temas de actualidad perenne. El Genio sobrevuela los siglos, las instituciones y los múltiples ensayos en la dirección política de los hombres: ahí tenemos a Aristóteles, con su visión clarísima, enseñándonos todavía lecciones realistas de organización, de armonía y de paz.

e) *La grujía*

1. Si hemos traducido, y empleado voces nuevas, justo era escribirlas en castellano, con grafía correcta, no al capricho, sino según las normas del idioma. No podemos decir *tribu,* por ejemplo, hablando de los griegos, porque tal palabra no corresponde a *phyle;* pero esta última grafía no es la usual entre nosotros [49], y por ello escribimos *file* simplemente, así como la Real Academia escribe *fratría* (del gr. *phratria).* Y lo mismo en multitud de casos: *boule, proboulos, aisymnetos, otakoustai,* etc., han sido transliterados como normalmente deben pronunciarse y adaptarse al español: *bule, probulo, esimneta, otacusta,* etc.

Es verdad que *Politeia* debiera, lógicamente, llevar en español la desinencia *-ia:* como *apatheia* da apatía; *antipatheia,* antipatía; *autarkeia,* autarquía; *dinasteia,* dinastía; *douleia,* dulía; *eironeia,* ironía; *elegeia,* elegía; *energeia,* energía; *epiphaneia,* epifanía; etc. Así, en realidad, la usan —a su manera— los ingleses: *Polity,* y los franceses: *Politie.* Sólo que, en castellano, puede dar

[49] "Las grafías con y y otras consonanticas como *ph, th, ps-,* etc., en palabras de origen griego, han sido casi totalmente eliminadas de la escritura española" (Real Academia Española, *Esbozo de una Nueva Gramática de la Lengua Española,* Madrid, Espasa-Calpe, 1978, pág. 121 n. 6).

"... Respeto el culto de la tradición y de la antigüedad que va implícito en esta afición a escribir los nombres griegos conforme a su original ortografía; sobre todo cuando se trata de nombres raros, pues sería ridículo escribir a estas alturas Achilleus, Aigyptos, Aischines, Odysseus, Ptolemaios..." (FÉLIX RESTREPO, S. J., *La simplificación de la ortografía,* en *Boletín de la Academia Colombiana,* t. VII, n. 22, Bogotá, 1957, pág. 151).

cabida a un equívoco fonético, ya que *politía* suena casi como *policía.* Por eso, en aras de la claridad, escribimos siempre *Politeia,* como ahora se habla de la *paideia* helena. Y no siempre la lengua es lógica: *pedagogía, paidología, paidónomo,* tienen como primer componente la raíz *paid-* (de *pais* 'niño'); y si el diptongo se vuelve *e* en los pedagogos, también en los otros debiera ser así. Caprichos del lenguaje.

2. Hemos incluido, además, entre corchetes —[ ]— ciertas palabras, expresiones o añadiduras aclaratorias del sentido, que no pertenecen al original. Sin embargo, con el objeto de no hacer demasiado estorbosa la lectura, hemos indicado sólo buena parte de éstos, sin ser exhaustivos[50].

Son una mera indicación: porque el estilo del gran Estagirita es conciso en las palabras, dentro de una extraordinaria precisión de pensamiento —no expresado, muchas veces—, que obliga al traductor, o a ser literal arriesgándose a que el sentido quede como en el aire, o a dar rodeos, o, sencillamente, a completar la idea [entre corchetes], para indicar que ella no está enunciada directamente en el original. La impresión que puede sacar el lector es la de que el político-filósofo no es siempre diáfano en la formulación de las ideas (que se le quedan muchas veces adentro sin que el idioma baste para decirlo todo), o que una lengua ajena al griego no sabe expresar lo que está pensando Aristóteles.

Añádase que el original supone que quien estudia al Estagirita, está familiarizado con el mundo helénico de entonces, vale decir, del siglo IV antes de Cristo, y con el lenguaje popular de los ciudadanos de esas *polis,* y con los discípulos que escuchan al Maestro peripatético.

3. Por otra parte, una traducción nueva debe llenar la expectativa de quienes anhelan leer hoy, en castellano, la *Politeia.* Compromiso realmente impresionante para quien, con más voluntad que talento, va a entregar al público de habla hispana este libro.

---

[50] La presente traducción fue terminada en 1979. Últimamente hemos visto que un profesor estadounidense —Carnes Lord [Aristotle, *The Politics...,* Chicago and London, The Univ. of Chicago Press (1984)] — ha publicado una traducción a su lengua y suple también con corchetes palabras y verbos que no están en el original.

Por eso insistimos en que nuestra versión tiene pretensiones modestas. La lengua griega es expresiva y, en boca de Aristóteles, concisa y rica —*dicendi quoque incredibili quadam cum copia, tum etiam suavitate*[51] —, vehículo de ideas nuevas, de una mentalidad helénica precisa y sabia. Al propio Lucrecio, poeta-filósofo de Roma, le parece —hablando en general de la lengua griega — ardua tarea semejante empresa, por la carencia de términos exactos y por la originalidad de pensamiento de ese pueblo privilegiado. No es fácil trasladar las invenciones de los helenos presentándolas en versos latinos, dice; a lo cual se agrega la novedad de las ideas y del vocabulario:

Nec me animi fallit Graiorum obscura repetía
difficile inlustrare Latinis versibus csse,
multa novis verbis praesertim cum sit agendum
propter egestatem linguae et rerum novitatem[52].

La erudición moderna cree que la *Politeia*, más que notas para la exposición oral, son memorandos (ὑπομνήματα) posiblemente escritos después de clase[53], a fin de preservar una como memoria de los principales resultados de las discusiones vivas, de las conversaciones con los discípulos[54], pero reelaboradas y enri-

[51] "De cierta abundancia y suavidad increíbles" (Cíc, *Topica,* 1, 1).

[52] *De Return Natura* 1, 136-139: "No se me escapa lo difícil que es expresar con claridad, en versos latinos, los profundos descubrimientos de los griegos, sobre todo cuando muchas cosas deben tratarse con palabras nuevas, dada la pobreza de nuestra lengua y la novedad de los temas". Y agrega el poeta (vv. 140-145): "Pero tu dulce amistad, oh Memio, me anima a pasar las noches serenas en blanco tratando de hallar esos vocablos y la manera de presentar a tu inteligencia con luz clara las cosas oscuras, a fin de que tú las examines".

[53] Cfr. RICHARD SHUTE, *On the History of the Process by which the Aristotelian writings arrived at the present form,* Oxford, Clarendon Press, 1888, págs. 3 y ss.

[54] Cfr. *Encyclopaedia Britannica,* 1956, s. v. *Aristotle,* M. Dufour, edit. *Rhétorique,* I, Intr., págs. 19 y ss. Cfr. H. W. C. DAVIS, *Introduction* to *Aristotle's Politics* translated by Benjamin Jowett, Oxford, Clarendon Press, 1948.

quecidas con adiciones posteriores que ahora, por culpa de editores y copistas, parecen inadaptadas a veces al contexto en que se encuentran. Las clases se repiten año tras año ante un auditorio escogido, que toma apuntes, los cuales circulan luego dentro y fuera de clase, y se aprovechan para el estudio individual. Con el tiempo, de esas notas que esperan una última revisión del maestro, se forman estos libros.

Por consiguiente, la *Politeia* es la síntesis, el resultado de esa lenta elaboración, en que se advierten señales de etapas sucesivas de un pensamiento en continua evolución. Y no es raro que hayan podido añadirse, con el tiempo, hojas suplementarias o notas marginales que no fueron incluidas en la edición definitiva. Recordemos el calvario de la transcripción de las obras antiguas.

Todo eso es posible: en su estado actual esos λόγοι contienen numerosas frases que más parecen dictadas que escritas, y digresiones [55], rupturas de construcción[56], transiciones abruptas[57], paréntesis [58], pasajes sospechosos[59], interpolaciones [60], transposiciones [61], pasajes corruptos[62], notas marginales [63]. No faltan, además, repeticiones e irregularidades o incoherencias en libros sucesivos, como hemos explicado, o en partes de uno mismo[64]. La obra, pues, pudiera considerarse más como una cantera de argumentos y teorías que como una pieza de literatura artísticamente construida [65]. De ahí la dificultad para el traductor al pasar a otra

---

[55] *Pol.* VI, 10, 1329a. Para esta y las sigs. cits., cfr. J. DUBONNET, *op. cit.*, págs. XCVIII-XCIX, nn.

[56] *Pol.* V, 6, 1306b.

[57] III *init.;* IV *init.;* V *ad fin.;* VI *ad fin.*

[58] Cfr. II, 12, 1274b; IV, 9, 1280a; VII, 3, 1325a.

[59] Cfr. III, 17, 1288a; VII, 9, 1329a, b.

[60] Cfr. VIII, 7, 1342b.

[61] IV. 12, 1296b; 1297a antes de IV, 9, 1294b; V, 10, 1312a después de 1312a; VII, 12, 1331b antes de 1331a; VIII, 5. 1340 a 12-14 después de 1340 a 23.

[62] IV, 15, 1300 a-b.

[63] Cfr. II, 4, 1262a, b; III, 13, 1284b; V, 6, 1306a; VII, 8, 1328a; VIII, 4, 1338b.

[64] W. D. Ross, *Aristotle,* Oxford, C. U. P., 1955, pág. 327.

[65] J. DUBONNET, *op. cit.,* pág. XCVIII.

lengua algo que, si es familiar a los discípulos del Estagirita, es extraño a los lectores de hoy. Y Aristóteles, como sabemos, concede quizá más importancia a la enseñanza oral que a la escrita[66].

Pero, ¿cuándo fue escrita la *Politeia?*

Aristóteles nace en 384 a. C. Una alusión que aparece en el libro V (cap. 10, 1312b) dice de pasada que "ahora" *(νῦν)* acaba de ocurrir la expedición de Dión a Sicilia, esto es, en 357 a. C, o sea, cuando el autor tiene 27 años de edad. En otras palabras, para esa fecha se está redactando este libro. Claro es que el autor describe gráficamente hechos aislados, pero es difícil que los mencione como ocurridos *ahora* si redacta mucho más tarde. En otro lugar (libro II, cap. 10, 1272b) dice que "recientemente" (νεωστί) pasó la expedición a la isla de Creta, hecho sucedido a finales de la Guerra Sagrada (346 a. C), esto es, once años después de la antes mencionada. Más aún, hay eventos muy posteriores, como el asesinato de Filipo II de Macedonia (336 a. C.[67]), o sea, ocurrido veinte años más tarde que el primer suceso que citamos arriba.

De donde se concluye que la *Politeia* comienza a escribirse por el 357 a. C; diez años después se está aún trabajando en ella; en 336 todavía se elabora y se prosigue hasta la muerte del Estagirita (322 a. C), y la obra queda sin terminar[68].

* * *

Fuentes antiguas refieren que una colección inmensa de experiencias, hechos históricos y datos científicos recogidos por Aristóteles y algunos de sus colaboradores, se perdieron, si no son los reducidos fragmentos que subsisten[69]. Incluso, diálogos escritos

[66] Cfr. I. ERRANDONEA, S. J., ed. *Diccionario del Mundo clásico,* Barcelona, Labor, 1954, s. v. *Aristóteles.*

[67] Cfr. V, 10, 1311b.

[68] Cfr. *Encycl. Britann.,* Cambridge, C. U. P., 1910, 11th ed., s. v. *Aristotle,* págs. 506b-507a.

[69] Las obras del Filósofo suelen dividirse en tres grupos: a) Los escritos exotéricos o populares, en diálogo probablemente, destinados a un amplio círculo de lectores. Subsisten fragmentos. b) Colección de materiales científicos, c) Científicos y filosóficos, que han sobrevivido en gran parte. Cfr. A. LESKY, *op. cit.,* págs. 579-580.

en la mocedad del Filósofo, cuando éste frecuentaba la Academia de Platón, se extraviaron. He ahí uno de los interrogantes más curiosos en la historia del pensamiento clásico. ¿Por qué precisamente Aristóteles? Él hace alusión a esas obras perdidas, destinadas al gran público[70] y, por eso mismo, denominadas *exotéricas*[71].

Diógenes Laercio[72], que escribe en el siglo II o III de nuestra era, habla de la notable producción escrita de Aristóteles, "como puede verse en el catálogo de sus obras que hemos dado arriba —dice—, las cuales llegan casi a las cuatrocientas, pero sólo contando aquellas cuya autenticidad no se disputa. [Digo esto], porque muchas obras escritas se atribuyen a él..."[73]. También en historias literarias se alude a los escritos perdidos[74]. Además del mencionado por Diógenes Laercio, dos catálogos de las obras de Aristóteles han sobrevivido: uno publicado por Hesiquio, y otro por Ptolomeo el Filósofo[75].

Resulta curioso que los escritos dirigidos al gran público fuera del Liceo sean los perdidos, mientras que subsisten únicamente los *esotéricos*, esto es, los destinados a los discípulos.

Pero ¿cómo se perdieron? Para comprenderlo tenemos que saber de qué manera se fueron transmitiendo los mss. que ahora poseemos. Como nos llevaría muy lejos enfocar la historia de todo el *corpas aristotelicum,* nos limitaremos a las vicisitudes de la *Politeia.*

Al morir el maestro (322 a. C), su biblioteca es heredada por su discípulo y sucesor Teofrasto de Lesbos, doce o quince años más joven que él. Tal es la voluntad del Filósofo. Teofrasto fallece treinta y cuatro años después, legando los mss. del maestro a Neleo de Escepsis, quien vive en Tróade (Asia Menor). Según Diógenes Laercio[76], el testamente reza: "... Dejo a Neleo toda

---

[70] V. gr. en la *Pol,* III, 4, 1278b; VII, i, 1323a.
[71] Véase nota 68.
[72] *Vidas de eminentes filósofos,* V, 22-27.
[73] *lbid.,* 34.
[74] A. LESKY, *op. cit.,* pág. 553.
[75] *lbid.,* págs. 552-556.
[76] *Op. cit.,* V, 2, 52.

mi biblioteca. El jardín y el paseo con todas las casas aledañas al jardín, todo y las pertenencias las dejo y lego a los amigos míos que voy a enumerar en seguida, a fin de que allí puedan desear estudiar las letras en común... El grupo consta de Hiparco, Neleo, Estratón, Calino, Demótimo, Demárato, Calístenes, Melantes, Pancreón y Nicipo".

Neleo es también peripatético, discípulo otrora del Estagirita en Asos, y es mencionado en las obras didácticas del maestro. El nuevo dueño lleva consigo al Asia los mss. y la biblioteca del Estagirita. A éstos se agregan los apuntes particulares de Teofrasto. Otros muchos volúmenes son recogidos por los estudiantes del Liceo, porque a la cabeza de éste ha quedado un hábil físico de nombre Estrabón, y los alumnos deben ahora contentarse con repetir las doctrinas conocidas del filósofo de Estagira [77].

Pero los herederos de Neleo se ven un día obligados a esconder los preciosos mss. en una cueva, con peligro de que la humedad y las alimañas los deterioren; los ocultan por temor a la manía de los Atálidas (de Pérgamo), quienes andan recogiendo materiales para su biblioteca, émula de la de Alejandría. Neleo, sin embargo, ha vendido ya gran parte de la biblioteca del Liceo al rey Ptolomeo Filadelfo, biblioteca que abarcaba la inmensa colección reunida por Aristóteles y su sucesor, aun cuando sí retiene mucho de los mss. personales del maestro y de Teofrasto[78].

Pues bien: ciento ochenta y siete años después, son desenterrados y vendidos —los de Aristóteles y su discípulo— al rico coleccionista Apelicón de Teos (comienzos del siglo I a. C), quien ordena hacer una copia, deficiente por cierto, según los entendidos. Mas con esto no dejan de correr peligro.

Apelicón es más bibliófilo que filósofo —dice Estrabón[79]—, y estos libros se quedan sepultados de nuevo en el polvo, carcomidos por las plagas, sin quien los organice y divulgue. Hasta ese momento las obras de Aristóteles han permanecido desco-

[77] DIÓG. LAERCIO, *op. cit.*, II, 4, 65-66.

[78] EDWARD ALEXANDER PARSONS, *The Alexandrian Library,* Amsterdam, Elsevier, 1972, págs. 12-15, 163.

[79] 13, 54.

nocidas para el mundo, y sólo circulan tratados que hoy están perdidos.

Pero el general romano Lucio Cornelio Sila, vencedor de Mitridates, conquista la ciudad de Atenas (86 a. C), se apodera de la biblioteca de Apelicón, se lleva los originales a Roma, y los coloca en lugar seguro. Allí son revisados cuidadosamente por los entendidos, como Tiranión, el gramático, amigo de Marco Tulio, quien los publica, y por Andrónico de Rodas, filósofo peripatético. Este último (50 a. C.) hace visibles adiciones, cambios de orden, arreglos según tópicos determinados, y publica una edición, que es la base de los textos que tenemos actualmente[80]. Intento plausible e inteligente el suyo, pero estorbado por el ansia y la urgencia de los negociantes de libros que necesitan copias rápidas para la venta.

Tal es la historia, quizá dudosa pero no improbable, que refiere Estrabón[81]. Ateneo[82] añade otros datos, como el de cierto caballero romano, espléndido y culto, de nombre Lorenzo (Laurentius), quien, nombrado *flamen dialis* o Pontífice, refiere que en casa tiene una colección de los autores griegos más célebres, entre otros, "los de Aristóteles y de Neleo, que [fue quien] preservó las obras de Aristóteles, [y] de quien nuestro rey Ptolomeo Filadelfo los compró todos[83], [y] los colocó junto con los que había comprado en Atenas y en Rodas, y los trajo a la bella [ciudad de] Alejandría".

Pero, tornando a Roma, los textos sufren mutilaciones durante las guerras civiles, de manera que el proceso de reconstrucción de los textos originales, ya desde esa época, es tarea bien difícil, sujeta a multitud de errores y confusiones. Por fortuna, el Filósofo se repite con alguna frecuencia en los diversos tratados. Y sólo la inteligencia y el cuidado infinito de filólogos, paleó-

80 Véase R. SHUTE, *op. cit.*, págs. 47 y ss.

81 *Ibid.;* cfr. *Plut., Sulla,* 26.

82 i, 2b-3b.

83 ¿Todos? Quizás algunos originales, y el resto, copias. O, más posiblemente, compró los originales y devolvió las copias exactas, cosa que él solía hacer. Así R. SHUTE, *op. cit.*, págs. 32, 43 y ss.

grafos y críticos han hecho posible la recuperación de las doctrinas básicas del sabio y la reconstrucción del sentido de las palabras.

La capital del mundo, pues, se va a convertir ahora en el centro de la cultura aristotélica, como Atenas lo es de la platónica. Todos los grandes eruditos del Estagirita, en los dos o tres primeros siglos del cristianismo, o son ciudadanos romanos —como Flavio Boeto—, o se han establecido en Roma —como Andrónico, Tiranión y Galeno[84]—. Más aún, cuando hasta la lengua griega deja de estudiarse allí, todavía les queda en el siglo VI una vaga noticia del Filósofo en las versiones y comentarios de Boecio, quien es prácticamente el introductor del Estagirita en Occidente. La idea de Boecio ha sido la de fabricar un puente entre las dos culturas, la griega y la latina, mediante la traducción de los libros de ciencias que preparen la mente para la filosofía[85].

* * *

Es precisamente en los mil años que van desde el colapso de la civilización antigua (siglo v) hasta el comienzo del Renacimiento Clásico (siglo xv) cuando el influjo de Aristóteles es más fuerte y más difundido[86]. Pero el estudio del Estagirita en la Edad Media es el del Filósofo en versiones latinas, no en el original. Con la fundación de las universidades medievales, sobre todo de las más grandes —Oxford, París, Cambridge—, en los siglos XII y XIII penetra el Estagirita en ellas.

Un conocimiento nuevo de sus obras llega de Córdoba en España y de Constantinopla. Es, en efecto, una de las curiosidades de la historia de la erudición el proceso de la transmisión de los varios escritos del sabio heleno en el occidente latino[87]. En el siglo XII, Córdoba es una de las grandes sedes de la erudición árabe. Ya desde el año 800 estudian ellos las obras de que hablamos, en especial la física, metafísica y psicología. La tradición de

[84] *lbid.*, pág. 52.

[85] Cfr. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe á Cassiodore*, París, 1943, págs. 260-278.

[86] *Encycl. Britann.*, 1956, s. v. *Aristotle.*

[87] *ídem.*

Aristóteles, además, ha sobrevivido entre los sirios. Los árabes conquistan Siria en el siglo VII y allí adquieren la tradición. Grandes comentaristas sobresalen entre los árabes, especialmente Ibn-Sina (Avicena), que vive en Oriente y muere en Hamadán (1037), e Ibn-Roshd (Averroes), que vive en la España árabe y muere en Córdoba (1198).

Hacia 1200 comienza la penetración de comentarios y paráfrasis en Occidente, en forma por demás curiosa: traducciones latinas de exégesis árabes, meras transliteraciones a veces, ni siquiera versiones directas sino a través de interpretaciones hebreas, no basadas en todo caso en el griego sino en versiones arábigas que, a su turno, provienen de versiones siríacas, con puntos de vista doctrinales que ni el propio Estagirita reconocería. Tal es el Aristóteles que Occidente recibe de los árabes [88].

Un Aristóteles más reconocible y sobrio es el que transmite Constantinopla. En 1204, los latinos toman la ciudad. Es la cuarta Cruzada. El clero de Occidente se establece en el Imperio bizantino, y aprende el griego, y se encuentra con los mss. griegos. Por otra parte, dos frailes dominicos —Guillermo de Moerbeke (o Meerbeke) en Flandes, y Enrique de Brabante—, instados por el gran sabio Santo Tomás de Aquino y alentados por el Pontífice Urbano IV, emprenden la traducción y revisión de las obras del Estagirita (1260-1270). Precisamente en 1260 se termina la versión —fiel aunque poco literaria— de la *Politeia,* en lengua latina (que había comenzado Boecio y lleva a su conclusión Meerbeke)[89].

El dominico flamenco Guillermo de Meerbeke es uno de los hombres más eminentes en el siglo XIII. Gran erudito, conoce muy bien el árabe, el hebreo, el griego y el latín. De muy joven ingresa en la Orden de Santo Domingo; en 1277 es nombrado arzobispo de Corinto; se relaciona con los sabios de la época y se dedica a la propagación de la ciencia griega por medio de sus traducciones literales latinas. La de la *Politeia,* aun cuando criticada duramente por Roger Bacon, es la fuente más antigua que poseemos para comprobar el ms. de la *Politeia,* con la cual ad-

---

88 *ídem.*

89 W. L. NEWMAN, *op. cit.,* t. II, pág. XLIV.

quiere derecho de ciudadanía en Occidente. Bacon le echa en cara dizque su ignorancia del griego: "Willielmus iste Flemingus, ut notum est omnibus Parisiis literatis, nullam novit scientiam in lingua graeca, de qua praesumit, et ideo omnia transfert falsa et corrumpit sapientiam Latinorum"[90]. Juicio realmente injusto al parecer, pero que se explica por la crítica no menos severa de Sepúlveda, quien da a entender que la razón es el haber traducido literalmente por buscar la máxima fidelidad: "Vix enim eos in numero interpretum habendos puto, qui verbum verbo inepta quadam fidelitate reddunt"[91].

Es así, pues, como Santo Tomás, San Alberto Magno, Siger de Brabante, Pedro de Auvernia, Egidio Romano y multitud de filósofos posteriores, a lo largo de la Edad Media conocen al Estagirita. El de Aquino lo estudia con espíritu nuevo, profundiza en él, lo comenta y concluye —mil seiscientos años después de la muerte del filósofo de Estagira— que los puntos de vista de éste bien pueden coordinarse con la revelación cristiana.

Desde el siglo XIV al XVI se multiplican las versiones —nos referimos en concreto a la *Politeia*—: por ejemplo, la de Nicolás de Oresme (1486) suplantada por la de Loyz Le Roy (1568); la de A. Bruccioli al italiano, en 1547; la de Juan Ginés de Sepúlveda, de Córdoba, al latín (1548); la de Pedro Simón Abril (1584) al español; la de "J. D." del francés de Le Roy al inglés (1598), y algunas más.

Con el nacimiento de la ciencia moderna, que trata de escapar a las tradiciones y dogmas medievales, Aristóteles es dejado a un lado. Pero desde el siglo XIX se le resucita, y ahora se ha vuelto a profundizar en su pensamiento, se le ha comprendido y se ha captado una vez más que el Estagirita no pertenece al vulgo: Aristóteles, afirma Dante Alighieri, es *el Maestro de los que saben*[92].

---

[90] Cit. por W. L. NEWMAN, *ibid.* Cfr. A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote,* 2e éd., Paris, 1893, pág. 67.

[91] *ídem.*

[92] *Inferno* IV, 131: *il maestro di color che sanno.* Cfr. *Conv.,* 4, 2, 16: *lo maestro de la umana ragione.*

No podemos terminar este Prólogo sin añadir una palabra de agradecimiento al R. P. Alfonso Borrero, S. J., quien, siendo Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Javeriana, nos propuso —al comentarista y al traductor— su idea de realizar la presente obra. Él fue quien nos animó, y con su característico optimismo, su simpatía y penetración universitaria, nos sostuvo para comenzar y acabar empresa tan difícil como la que por fin podemos presentar a los estudiosos de habla hispana. Para él nuestra gratitud, y que todo sea *ad maiorem Dei gloriam.*

MANUEL BRICEÑO JÁUREGUI, S. J.

Pontificia Universidad Javeriana, 1979.

EL CONOCIMIENTO POLÍTICO EN ARISTÓTELES

Adentrarse en *La Política* de Aristóteles es una labor intelectual de gran dificultad. Desglosar su pensamiento, sistematizar sus razonamientos, establecer un orden entre las diversas categorías del tratamiento del fenómeno político, es toda la serie de pasos que deben seguirse para llegar hasta el meollo de lo que él entendió y nos quiso transmitir.

Muchas veces nos hemos encontrado leyendo un texto sin entenderlo, como si lo entendiéramos. El lector de *La Política* cae en este peligro a cada momento. Y es que para comprender a Aristóteles se necesita la claridad de la coordinación de su pensamiento. Si no logramos esto, es posible que lleguemos a obtener conocimientos parciales, a admirar sentencias perdurables, a repetir descripciones brillantes; pero no hemos entendido *La Política.*

Dentro de su metodología general, Aristóteles se complace intelectualmente en analizar el fenómeno político descomponiéndolo hasta sus últimos elementos. Nosotros podemos visualizar uno u otro, pero difícilmente llegamos a la unidad total, que nos entregue el conocimiento que el Estagirita tiene de la política.

Y es que la riqueza y los matices intelectuales de Aristóteles son tantos y tan variados, que se necesita la profundidad del filósofo, la observación del sociólogo, la experiencia del político, la fineza del metodólogo, para comprender en su complejidad, la integridad de la inteligencia que sobre la política tuvo Aristóteles.

En este sentido hemos trabajado nosotros. Efectuamos la labor de análisis sobre los diversos elementos que componen el conocimiento político de Aristóteles, con el objeto de

presentar todo el panorama. Hasta dónde lo hayamos logrado, es juicio que dejamos a la crítica.

En razón de la aridez de nuestro trabajo, hemos complementado el análisis con reflexiones que introducen tímidamente la comparación entre la ciencia política aristotélica y la ciencia política actual, de acuerdo con el desarrollo que viene recibiendo de escuelas y autores en boga.

Creímos que este punto de vista sobre *La Política* de Aristóteles de Estagira, era novedoso y podría ser de utilidad para nuestros estudiantes de ciencia política, si quieren acercarse al pensamiento del genio griego.

Como nuestra afición a la ciencia política nos ha puesto en contacto con numerosos autores europeos y americanos, hemos encontrado que raro es el autor serio de ciencia política que no mencione una o varias veces a Aristóteles como autoridad en el conocimiento de la política, y como punto obligado de referencia en el análisis de los elementos básicos de la ciencia política.

Sin embargo, no hallamos ningún texto que analice en profundidad el conocimiento político en Aristóteles.

La gran mayoría de los autores que estudian al Estagirita, comentan y profundizan en los principios filosóficos de la obra, aun los que se encuentran en *La Política.* No hace falta leer mucho para descubrir las grandes discusiones sobre la esclavitud en el pensamiento aristotélico. Y sobre la naturaleza social del hombre. Las relaciones entre el pensamiento y la metodología platónica y aristotélica son objeto predilecto de los comentadores del Filósofo.

Otros autores, y muy brillantes por cierto, hacen un esfuerzo coordinador de los textos políticos de Aristóteles, evitando las aparentes contradicciones y lagunas que se pudieran encontrar.

Pero la mayor parte de ellos, en lo que ciertos autores denominan *historia de las ideas o del pensamiento político* y otros simplemente llaman *teoría política,* se contentan con hacer una breve síntesis de los libros de *La Política* y pasar en seguida a presentar juicios valorativos con referencia a los

principios que hoy rigen para la organización de la vida política.

Dentro de las numerosas obras que pasaron por nuestras manos y dentro de las mencionadas limitaciones, tenemos que señalar como principal la de W. L. Newman, quien derrocha toda clase de conocimientos sobre la filosofía y la obra entera de Aristóteles. Difícilmente será superado Newman en su profundidad analítica y en su conocimiento de lo que los *scholars* latinos denominan "adjuncta" de la obra de Aristóteles.

Aunque infinitamente más breve, pero con una capacidad de síntesis inimitable, está David Ross, quien ofrece una visión general de *La Política* y su resumen de manera brillante y clara.

En menor medida son interesantes la obra y los comentarios de E. Barker.

El francés Marcel Prélot presenta una concordancia del texto de *La Política*, que se nos hizo sugestiva. Y otros franceses, como M. Defourny y J. Aubonnet, traen puntos de vista que son útiles conocer.

Insistimos, sin embargo, en el hecho de que una visión de *La Política* desde el ángulo del conocimiento político ante la ciencia política, no la hemos encontrado en la extensión y profundidad necesarias.

Este último es el punto de vista que queremos presentar lo más breve y claramente posible.

Con ese objetivo buscamos una traducción de Aristóteles al castellano y no la encontramos tal como se requería. En las existentes, la claridad no es el criterio más importante. A cada momento se hallan circunloquios incomprensibles y frases sin sentido que nos obligan a recurrir al texto griego, sin que podamos detectar una correspondencia.

Para fortuna nuestra, dimos con Manuel Briceño, S. J., gloria de las letras colombianas, graduado en clásicos en Oxford, y quien compartió con nosotros la idea de hacer un trabajo interdisciplinario sobre *La Política.*

Con maestría e inteligencia profunda fue preparando los borradores de la traducción, que discutimos largamente hasta lograr, según creemos, la mejor traducción de *La Política* al castellano. Asimismo, enriqueció el texto con centenares de notas, luego de un erudito estudio y largas consultas.

A la claridad de la traducción de Manuel Briceño, debemos nuestros análisis. De él es el mérito y a él damos nuestros sinceros agradecimientos.

Igualmente queremos dejar constancia de nuestra inmensa gratitud a Alfonso Borrero, S. J., rector en ese entonces de la Universidad Javeriana de Bogotá, por el impulso que confirió a nuestras labores y el ánimo que siempre supo infundirnos. Reciba este profundo humanista, el fruto de lo que sembró.

***

Dividimos la parte relativa al conocimiento político en Aristóteles, en cuatro capítulos que de inmediato vamos a desarrollar:

I. ARISTÓTELES, EL OBSERVADOR DEL FENÓMENO POLÍTICO: LOS MODELOS DESCRIPTIVOS

Afirma Aristóteles en su *Ética a Nicómaco:* "El verdadero principio de todas las cosas es el hecho, y si el hecho mismo fuese conocido con suficiente claridad, no habría nunca necesidad de remontarse a su causa" [1]

A partir de este principio general, es apenas lógico que Aristóteles se fundamente en los hechos, en *La Política* y en otras de sus obras.

Todos los autores alaban la facultad de observación natural que tuvo Aristóteles: Paul Janet[2] lo llama "naturalista" en ese sentido, y Marcel Prélot sostiene que "es el primero en

---

[1] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* libro I, cap. 2.

[2] PAUL JANET, *Historia de la ciencia política en sus relaciones con la moral,* trad. del francés, Madrid, Jorro, 1910, pág. 260.

hacer predominar la observación metódica de la realidad sobre la visión del espíritu" [3]. Esta cualidad de Aristóteles resalta especialmente cuando se la contrapone al método platónico. Y notan con frecuencia los autores, que el mismo método que usó Aristóteles en sus descripciones biológicas, lo aplicó a los entes políticos.

Veamos, pues, hasta qué punto llega la observación del fenómeno político o, en otras palabras, hasta dónde el conocimiento político en Aristóteles se genera por la observación del hecho.

Tres precisiones metodológicas: en primer término, seguiremos el orden de los libros, pues una jerarquización general de modelos daría lugar a mucha confusión. En segundo lugar, nos referiremos a los modelos observados por Aristóteles, pero a los modelos fundamentales de acuerdo con nuestro criterio, dado por la familiaridad que hemos adquirido con el texto de *La Política.* Los modelos secundarios se podrán conocer en la introducción de cada uno de los libros. En tercer lugar, entendemos por modelo las relaciones estables que encuentra Aristóteles entre los diversos elementos (sociales, económicos y políticos).

Libro I. — Consigna Aristóteles en este libro, los modelos que podríamos llamar básicos para cualquier análisis político. Tal vez dentro de nuestro lenguaje actual, podríamos decir que en el libro primero está el material sociológico que va a servir para el posterior análisis político. Esta afirmación no es científicamente muy exacta, pero sí da una idea que aclara el método seguido por Aristóteles.

Modelos. — Los tres grupos de asociación humana: familia, aldea, *polis.*

— Las diferentes relaciones familiares: paternal, heril, marital.

---

[3] MARCEL PRÉLOT, *Histoire des idées politiques,* Paris, Dalloz, 1961, págs. 102 y ss.

Aunque no citado a la página, consultamos el libro del mismo autor llamado *Aristote, La Politique,* Ed. Conthier.

— Diversos modelos de autoridad: monarquía, despotismo, gobierno político.

— Modelos de comunidades autosuficientes y dependientes.

— Los modelos de la relación hombre-bienes: economía, crematística.

— Los modelos del aprovechamiento de los bienes: uso, producción, cambio.

Libro 11. — Notemos cómo el libro II, por su objetivo específico, debiera tal vez estar colocado al final de *La Política;* así, por ejemplo, lo ubica Marcel Prélot en su obra citada. Dicho libro trae una serie de modelos muy elaborados, que suponen el conocimiento de otros conceptos que se encuentran en libros posteriores.

Modelos. — La asociación política como compuesto plural; la familia como compuesto unitario.

— La comunidad familiar como núcleo necesario de la comunidad política.

— Modelos de propiedad de los bienes: la privada y la comunitaria.

— Modelo de gobierno: monopolio del poder, o gobiernos abiertos.

— Modelo de legislación: leyes y realidades que deben ser reguladas.

— En especial: modelo de regulación de la propiedad.

— Modelos de gobierno: oligárquico, democrático.

— Correlación entre educación, leyes y *politeia.*

— Factores sociales y organización política; instituciones políticas y *politeias* en particular.

Libro III. — Es la secuencia más lógica del libro I, ya que va aumentando el acervo de elementos analíticos para la construcción de modelos políticos.

Modelos. — La determinación de la *politeia* por las instituciones, y la de la ciudadanía por la participación política.

— La especificación de las *politeias* diversas de acuerdo con la clase de participación ciudadana que se permita.

— La determinación del buen ciudadano (virtuoso) en relación con su devoción a las instituciones de la *politeia* en la cual vive.

— La virtud en absoluto y su diferencia con la virtud política.

— El mayor o menor grado de participación y la determinación de una *politeia* democrática, aristocrática, oligárquica, o de gobierno político.

— La libertad y el bien común como criterios determinantes de una *politeia* determinada.

— Las dos clases de *politeias*, correctas y desviadas, por su correlación con la libertad y el bien común.

— Relación entre justicia y *politeia.*

— La relación entre abundancia o escasez de bienes y la determinación de la *politeia* democrática u oligárquica.

— Relación entre estamento social y *politeia* en particular.

— Relación entre concepto de igualdad y capacidad de gobierno.

— El crecimiento de la población y la *politeia* democrática.

— Relación entre carácter popular y clase de *politeia.*

Libro IV. — Desde el punto de vista de la riqueza de análisis político, ciertamente el presente libro es la parte más importante de toda la obra de *La Política.* Por lo tanto, repetimos, nos limitamos a las correlaciones fundamentales, dejando para la posterior introducción al libro IV las relaciones secundarias.

Modelos. — Las fuerzas sociales imperantes determinan la organización política *(politeia)* de la *polis.*

— Se dan múltiples *politeias* de acuerdo con las relaciones de superioridad e igualdad que se presentan entre los diversos estamentos sociales y económicos.

— Los factores que pueden determinar el carácter de la *politeia* son: los pobres, los ricos, la clase media, los militares, los campesinos, los mercaderes, los artesanos, los jornaleros, los nobles y los hombres de mérito.

— Los elementos indispensables de la *politeia* son: los militares, la asamblea deliberante, los jueces y tribunales, los ricos y los gobernantes.

— Los factores determinantes de esta o aquella *politeia* son los ricos y los pobres (su mayoría y fuerza).

— Correlación inversa entre ley y demagogia como elementos de la *politeia.*

— La ley como elemento de la *politeia.*

— La igualdad en libertad, en riqueza, en mérito, como títulos de la determinación de la participación en la *politeia.*

— La estabilidad de la *politeia* en relación con las mayorías, con la clase media y con la combinación adecuada de los elementos que la componen. Correlación entre estabilidad y participación.

— Relación entre clases de democracia y características socio-políticas del pueblo.

— Las categorías de oligarquía de acuerdo con las diferentes categorías de notables.

— Los elementos determinantes de la tiranía.

Libro V. — Como monografía que es de la revolución, el libro V relaciona en último término todos sus elementos con ese fenómeno político. Sin embargo, enriquece el análisis político con una serie de modelos complementarios a los ya observados en los libros anteriores.

Modelos. — Relación entre las instituciones políticas y las concepciones concretas de la igualdad y de la justicia. La participación política siempre está en función de la igualdad.

— La revolución se relaciona esencialmente con la igualdad y la desigualdad.

— La igualdad se suele medir desde el ángulo de la cantidad y desde el ángulo del mérito. Una *politeia* no se puede organizar a partir desde uno solo de los aspectos de la igualdad.

— El aprovechamiento, en sus diversos sentidos, siempre está presente como móvil de la revolución.

— Los factores que más o menos influyen en una revolución son: terror, afán de poder, desprecio, intriga, insolven-

cia, olvido, envilecimiento, discriminaciones, medro, miedo, negligencia, querellas, prestigio, fuerza.

— El respeto a la ley y el cuidado por todos los elementos de la *polis* produce la estabilidad de la *politeia.*

— Las magistraturas se deben confiar a quienes son partidarios de la permanencia de la *politeia.*

— Cada *politeia* tiene sus puntos débiles que pueden conducirla a la ruina.

— Ser desiguales en bienes de fortuna no significa que se sea desigual en todos los aspectos.

— Ser igual en la libertad no significa ser iguales en todos los aspectos.

— El crecimiento desmesurado de uno de los elementos determinantes de una *politeia* (ricos o pobres), destruye la *politeia.*

— La superioridad grande de los partidarios de una *politeia* es factor necesario para su conservación.

— El equilibrio político exige que una de las partes determinantes no elimine a la otra.

— La clase media es factor de estabilidad en una *politeia.*

— El gobierno monárquico contiene los siguientes elementos: la tenencia unipersonal del poder, además del mérito personal, la virtud, el linaje, los servicios insignes; todos o alguno de ellos sumados al poder.

— Es propio de la tiranía: la acumulación del dinero y la satisfacción en el poder.

— Toda *politeia* tiene sus elementos fuertes que la mantienen.

Libro VI. — La materia de este libro debería estar incorporada en el libro IV, pues sus tópicos son sensiblemente iguales. Muy poco habrá de añadirse sobre lo ya visto.

Modelos. — Una misma *politeia* puede mezclar instituciones de diferente carácter político. Eso podrá producir aristocracias oligárquicas y *politeias* democráticas.

— El carácter de una democracia depende del pueblo que la conforme y contenga todos o solamente algunos de los elementos e instituciones democráticas.

— Los elementos fundamentales de la democracia son la libertad y la igualdad.

— La libertad política tiene dos factores: poder gobernar y admitir ser gobernado.

— En la democracia, la decisión mayoritaria determina lo justo.

— La libertad personal consiste en la autonomía de sus acciones: quien no tiene esa autonomía en absoluto, es un esclavo.

— La igualdad democrática se determina en función de que ricos y pobres manden por parejo.

— La laboriosidad popular es uno de los elementos que determina una categoría de democracia. El ocio popular, determina otra clase de democracia. La primera es más estable que la segunda.

— La democracia radical consta de los siguientes factores: elección de magistrados a la suerte; que todos puedan gobernar; que ninguna magistratura exija condiciones pecuniarias; que no se pueda ejercer el cargo dos veces; que la duración de los cargos sea breve; que todo tribunal pueda juzgar de cualquier caso y que la asamblea popular pueda decidir sobre cualquier materia.

— Los elementos sociales de una democracia radical son: baja extracción social, bajos ingresos económicos, vulgaridad.

— El mantenimiento del orden es factor fundamental para el mantenimiento de la oligarquía.

— Los elementos socio-económicos de la oligarquía son: linaje, bienes de fortuna y cultura.

— Una *polis* funcional tiene una necesidad pluriinstitucional: manejo de la plaza pública, conservación material de la *polis*, supervisión de los campos; manejo de los ingresos públicos, del registro; dirección del orden penal; celebración del culto y orden de la vida cotidiana.

Libros VII y VIII — Como lo notaremos a su tiempo, el carácter de estos dos libros es muy peculiar y, por supuesto, muy diferente de los inmediatamente anteriores. Sin embargo, encontramos algunos modelos interesantes.

Modelos. — La vida en la *polis* o es teórica o es práctica (política).

— La gran división política se da entre gobernantes y gobernados.

— Buscan cargos públicos quienes se dedican a la vida práctica, y los rechazan quienes se dedican a la vida teórica.

— El gobierno tiene, en definitiva, dos modalidades: el despotismo que se presenta cuando el gobernante gobierna en provecho propio; y el gobierno propio de los hombres libres, que se presenta cuando el gobernante gobierna en bien de los subditos.

— Los elementos fundamentales de una *polis* son los hombres y el territorio medidos en cantidad y en calidad.

— La ley guarda relación con el mantenimiento del poder.

— El empleo de la fuerza supone que se va a hacer cumplir lo que se tiene por justo en la *politeia.*

— La autarquía supone una notable pluralidad de ciudadanos.

— El orden y la multitud exagerada de ciudadanos, están en relación inversamente proporcional.

— La autarquía cuenta con los siguientes factores: multitud de hombres, territorio que produzca los elementos necesarios, fuerza pública, dinero, culto, respeto a derechos e intereses recíprocos.

— Las instituciones fundamentales de la *polis* son la fuerza armada y la asamblea deliberativa.

* * *

Hasta aquí tenemos los modelos de interacción política observados y consignados por Aristóteles en *La Política.* Modelos fundamentales, repetimos, porque se encuentra toda una

serie de elementos, a nuestro parecer, importantes pero secundarios, que hallará el lector reseñados en la introducción de cada uno de los libros.

El material hasta aquí consignado no puede ser sino fruto de la observación natural de Aristóteles. Ya recordábamos al comienzo de esta introducción, cómo la observación y clasificación de elementos políticos es algo que llama la atención de los críticos de la obra aristotélica.

Quisiéramos señalar, además, el progreso, la riqueza conceptual a medida que transcurren los libros de *La Política.*

En el primero encontramos los que podríamos denominar "elementos humanos de la política". Bajo la observación de Aristóteles caen el individuo y el grupo familiar, germen necesario de la política. La aldea, la *polis,* la autarquía; el gobierno familiar, heril, monárquico, despótico y político. La economía y la crematística con sus características.

Respecto de los elementos y modelos usados en el libro I, observamos en el libro III un progreso: se nos habla del ciudadano, de la *politeia,* de las instituciones políticas complejas, de la participación política. De lo sociológico del libro I, se pasa a lo político en el libro III.

E insistiendo en el progreso, llegamos al libro IV, que, como vemos, es el más rico en elementos y modelos. Podríamos decir que éste es el libro básico desde el punto de vista del análisis político.

Para nosotros, pierde importancia la determinación del orden de los libros posteriores al IV. Son puntos concretos de la política, que Aristóteles quiere profundizar. Pero todo está insinuado en el libro IV. Lo cual no niega el enriquecimiento que trae, especialmente, el libro V dedicado a las revoluciones.

Por otra parte, están los libros II, VII y VIII, de los que podríamos afirmar, que se trata de una sección diferente, con sus objetivos propios y su propia metodología.

La finalidad que nos hemos propuesto al señalar los modelos políticos observados por el autor de *La Política,* tiende

a precisar la estructura del análisis político de Aristóteles, o, si se quiere, del conocimiento político del Estagirita.

Dentro de lo que actualmente se denomina con rigor ciencia política, si Aristóteles se hubiera detenido a analizar los modelos, sería considerado como el primero de los científicos de la conducta. No en vano muchos comentaristas creen hacerle honor a Aristóteles, señalando que el método de observación usado en *La Política,* es el mejor antecedente de la "ciencia actual".

Describiendo el movimiento conductista, el profesor Dwight Waldo afirma: "El movimiento puede ser interpretado como un renovado esfuerzo para tomar la 'ciencia', referida a la ciencia política, en serio, y hacer de la ciencia política una verdadera o genuina ciencia. El modelo tomado fue el de las ciencias naturales, es decir, la ciencia física y biológica... El conductismo hace fuerza sobre la conducta observable y desecha la introspección y el subjetivismo"[4].

De Aristóteles también se ha dicho que a la política aplicó el mismo método que empleó en las ciencias biológicas: la observación y la clasificación.

Es claro que un conductista integral no aceptaría la afirmación nuestra del acercamiento aristotélico a las ciencias de la conducta, ya que en los análisis de Aristóteles van envueltos puntos de vista referentes a las leyes y a las instituciones, cosa que, al parecer, es ajena al método conductista[5].

Por otra parte, los puristas de la "ciencia" de hoy, tampoco aceptarían enteramente nuestro concepto: "El don de la observación por sí mismo no es suficiente para captar la realidad social. Como la observación de la naturaleza se efectúa desde hace tiempos mediante la ayuda de instrumentos, así nos debemos servir de útiles que refuercen nuestras facultades naturales"[6].

[4] DWIGHT WALDO, *Political Science: íradition, discipline, profession, science, enterprise,* en *Handbook of Political Science,* Reading (Mass.), Addison-Wesley Publ., 1975, vol. I, pág. 58.

[5] *Ibidem,* pág. 60.

[6] ELISABETH NOELLE, *Les sondages d'opinion,* Éd Minuit, Paris, 1966, pág. 9.

En una palabra: la ciencia de hoy actúa en función de una metodología y de unas técnicas determinadas, al decir de sus cultores. Todo lo demás está excluido del campo científico.

No creemos que Aristóteles hubiese ansiado ser inscrito en esta escuela, pero no deja de llamarnos la atención que aun los conceptos positivistas y cerrados de ciencia, encuentren en Aristóteles sus raíces. Hasta allá llega la genialidad del Estagirita.

Por lo tanto, es un buen ejercicio epistemológico el esfuerzo por distinguir los diversos estadios del análisis de Aristóteles y su posterior estructuración, para admirar la profundidad del conjunto.

En el campo de la observación, Aristóteles determinó modelos de actividad política que todavía perduran y que sirven como instrumentos básicos de trabajo para los analistas de hoy. Si el de Estagira hubiese conocido y aplicado modelos matemáticos y análisis estadísticos en vez de referirse a sitios y a épocas, probablemente no habrían podido superarlo en ningún aspecto los científicos actuales.

II. ARISTÓTELES, EL FILÓSOFO POLÍTICO

No se contenta Aristóteles con observar y clasificar la conducta y las instituciones políticas de la sociedad.

Da un paso más allá y pasa a calificar modelos y a determinar conductas con unos principios normativos: esto nos introduce en su filosofía política, en su mundo de valores.

Tratemos, pues, de detectar la estricta filosofía política, dejando para una etapa ulterior el modelo ético y los principios metafísicos, como substrato último de la actividad política del hombre.

Metodológicamente hablando, este paso tiene sus dificultades. No con sólo advertir una adjetivación (bueno, malo,

etc.) o unas formas verbales (debe ser, es necesario, etc.) podemos deducir que estemos frente a un principio de filosofía política. Muchas veces los adjetivos o las formas verbales pueden señalar simplemente una conclusión, producto del análisis de los hechos. Por eso tomamos como criterio lo que Aristóteles *dentro del campo de la política determina como natural.*

Por otro lado, aunque la ética y la antropología forman parte de una filosofía, para nosotros es claro, sin embargo, que son capítulos diferentes dentro de todo el sistema aristotélico. Ya veremos la especificidad de cada capítulo, por la coherencia de los principios.

Finalmente, procederemos, de la misma forma a como lo hicimos en la sección anterior, siguiendo el orden de los libros, para mayor orden y claridad en la exposición. Pero no transcribiremos todos los apartes del autor, sino la síntesis de los elementos que nos da.

Libro 7. 1) En la comunidad heril manda quien por su inteligencia es capaz de prever. En la comunidad política, el mejor y el superior deben mandar siempre. Las virtudes de los gobernantes son la fortaleza, la justicia, la *sofrosine* y la bondad moral perfecta. El macho es más apto para mandar que la hembra.

2) Vivir en sociedad supone obedecer la ley y cumplir la justicia.

3) En cuanto a los bienes materiales:

a) Son útiles para la vida y usarlos es algo natural. También lo es el que unos tengan más y otros menos. Pero, de todas maneras, la riqueza tiene unos límites: hasta ahí, es natural y justo adquirir los bienes.

b) Pero acumular riquezas no es natural ni justo. El cambio tiene como función la acumulación, y en él hay algo que no es natural. Pero la usura es lo más antinatural de todo.

Libro II. 1) La justicia es el máximo bien en política y debe ser el criterio de la administración de la *polis.* Lo justo,

conforme a la igualdad, debe ser en interés de la *polis* total y del común de los ciudadanos.

2) Las leyes rectamente establecidas, deben ser soberanas. Es preferible que gobierne la ley y no cualquiera de los ciudadanos. El orden es ya una ley. No puede gobernar la ley sola ni sólo el hombre. La ley es el justo medio. Las leyes consuetudinarias son de mayor autoridad y versan sobre asuntos más importantes que las escritas. La ley no puede determinar sobre ciertas materias, pero en las que lo puede, es quien mejor gobierna.

3) Los gobernantes deberían constituirse en guardianes y ministros de las leyes. La ley educa de propósito a los gobernantes, encomendándole a su justo criterio el juzgar y determinar lo que falte. Un hombre gobernando puede ser más seguro que la norma escrita, pero no que la consuetudinaria. El gobernante instruido por la ley tiene criterio recto. El gobernante no debe aprender los oficios serviles. A gonar se aprende obedeciendo. La educación del gobernante ha de ser diferente de la de los demás. Es mejor que gobiernen varios que uno solo.

4) Las *politeias* que se acomodan sólo a las ventajas personales del gobernante, están erradas y son desviaciones de las *politeias* correctas. Habiendo varias clases de *politeias*, es necesario descubrir la virtud perfecta. El mejor tipo de *po~ liteia* es el administrado por los mejores, en el cual un individuo, o una familia, o un pueblo, ha sobresalido por la virtud. La aristocracia debe preferirse en la *polis* a cualquier otro gobierno.

Libro IV. 1) La ley debe gobernar sobre todo. Los mejores legisladores han sido de clase media. Parece imposible que una *polis* regida por una aristocracia no tenga una buena legislación. Parece imposible que una *polis* regida por elementos bajos, goce de una buena legislación.

2) El régimen mejor es el moderado. Los individuos de condición media no ambicionan los cargos públicos ni los rechazan, cosas ambas, convenientes para la *polis*.

Libro V. 1) Se deben controlar con leyes, las rivalidades y querellas de los notables. Se debe controlar con leyes el que alguno llegue a ser poderoso en demasía. Toda *politeia* debe ser ordenada por leyes y un sistema de manejo de los dineros públicos, de suerte que las magistraturas no sirvan para obtener utilidades. No se debe pensar que vivir conforme con las leyes de la *politeia* es esclavitud, sino libertad.

2) El medio más importante para estabilizar las *politeias* es educar en relación con ellas.

Libro VI. 1) Las peores *politeias,* para conservarse, necesitan la máxima vigilancia. La peor de las democracias es la que, a causa de la participación total, no perdura a menos que esté bien regulada por las leyes.

Libros VII y VIH. 1) Es necesario que todos participen alternativamente en mandar y obedecer: tal es el gobierno propio de los hombres libres. El gobierno de hombres libres es más digno que el mandar despóticamente.

2) No es legal el gobernar sin atender a la justicia, porque donde no hay justicia, no puede haber empleo de la fuerza.

Libro II. 1) No está bien que gobiernen siempre los mismos. Si todos son iguales es justo que participen del poder, ya sea bueno o malo gobernar.

2) Los gobernantes deben sujetarse a las leyes. El régimen de propiedad privada se debe mejorar con leyes.

* * *

Si fuéramos a resumir en unas palabras la filosofía política contenida en los libros de *La Política,* tendríamos lo siguiente: 1) El mejor gobierno es el que se acomoda a los hombres libres, y, por lo tanto, la peor forma de gobernar es la despótica.

2) El gobierno mejor coincide con la aristocracia, que se debe distinguir por la moderación.

3) En todo caso, el gobierno ha de atenerse a las leyes, que son el medio óptimo para manejar los pueblos y para evitar los abusos de poder.

4) La justicia ha de presidir la vida de la *polis:* es el criterio del buen gobierno.

5) La demagogia, como signo de desprecio de las leyes y de imperio de una voluntad popular desaforada, significa la corrupción de cualquier forma de gobierno, especialmente de la democracia.

6) La moderación, el justo medio, no solamente ha de servir como criterio de gobierno, sino como criterio en el aprovechamiento de los bienes materiales.

Creemos que dentro de estos principios se encierra la valoración política de Aristóteles, al menos por lo que se refiere a los criterios fundamentales. Ellos son aplicados de una u otra forma, en frente a las situaciones concretas, circunstanciales, para determinar las conductas, el deber ser, lo mejor y lo peor de la actividad política.

De ahí que podamos afirmar que existe una compenetración entre los modelos observados y los modelos prescritos. Y que sea necesario el cuidadoso trabajo de análisis para separar los unos de los otros. Dentro de una lectura inteligente de *La Política* no es difícil intuir un múltiple trabajo del autor, en el sentido de poder distinguir diversos estilos de tratamiento de los fenómenos políticos. Pero la neta separación de esos estilos, es la tarea que nos hemos propuesto para evidenciar la estructura total del conocimiento político del Estagirita.

Hay que notar claramente, que Aristóteles no valora todos los modelos de actividad política. Podríamos pensar que siente especial interés por evaluar cosas como la *politeia* democrática, la tiranía, la demagogia, la sociedad comunitaria, etc. Si, por ejemplo, tomamos el libro V, vamos a encontrar que muchos modelos de los observados allí no tienen valoración alguna. Lo que sí podríamos decir es que aquellos factores esenciales de la vida política, tienen su evaluación, de tal manera que, al terminar de leer *La Política,* se puede decir cía-

ramente qué piensa Aristóteles de las especies políticas más importantes.

III. LOS ELEMENTOS ANTROPOLÓGICOS, ÉTICOS Y METAFÍSICOS DE "LA POLÍTICA" DE ARISTÓTELES

La Política no puede entenderse a cabalidad si se la separa de todo el sistema filosófico de Aristóteles. Todas sus obras responden a unos mismos principios, lo que le confiere una unidad muy grande a su pensamiento. De ahí que también *La Política* sea deudora del resto del pensamiento aristotélico.

No es difícil comprender estas afirmaciones a quien haya leído atentamente *La Política.* A menudo se tropieza, sobre todo en los libros I, III, VII y VIII, con capítulos de difícil intelección y que, al parecer, no estarían muy de acuerdo con el estilo de libros como el IV, V, o VI.

En nuestro trabajo analítico nos hemos propuesto encontrar la razón última de esos elementos, y así es como hemos hallado lo que nosotros llamamos el modelo antropológico, el modelo ético y los principios metafísicos.

Vamos, pues, a exponer y comentar brevemente estos aspectos.

A) *El modelo antropológico*

Podemos preguntarnos dónde se origina la filosofía política de Aristóteles.

Una filosofía política necesariamente presupone una concepción del hombre, de la sociedad, de la actividad humana.

Pues bien: a través de todas sus obras, Aristóteles manifiesta una determinada concepción del hombre, y tal es la que podríamos denominar la filosofía antropológica o, simplemente, la antropología aristotélica.

No siendo nuestro objeto el exponer el pensamiento total del Estagirita, nos limitaremos a presentar el modelo antropológico contenido en *La Política.*

Libro I. El hombre tiende naturalmente a asociarse: esa es la última explicación de los grupos familiares, aldeanos, y de la comunidad política. La *polis,* por ser el único grupo social autárquico, es anterior a la familia y al individuo, que se encuentran en la misma relación en que se hallan las partes con respecto al todo.

— La necesidad natural hace que entre quienes se unen, uno mande y otro obedezca para la supervivencia. En la familia manda el padre a los hijos, el macho a la hembra y el amo a los esclavos.

— Ser amo o esclavo no es cosa de conocimiento sino de naturaleza.

— Todo está hecho naturalmente por causa del hombre.

— Debe haber unión en los seres que no pueden existir sin los otros, como el macho y la hembra para la perpetuación de la especie (no con intención deliberada, sino por impulso natural, como en los demás animales y plantas, de dejar en pos de sí una imagen de ellos mismos).

— Piensan que, como los hombres y los animales engendran hombres y animales, así de los buenos nacen buenos. Y la naturaleza de intento pretende esto, aunque no siempre lo alcanza.

— La finalidad de la familia es satisfacer las necesidades cotidianas.

— El hecho de que el hombre sea el único animal que tiene percepción de los valores, es lo que hace que se congregue en casas y en *polis.*

— La_vida es acción y no producción.

— La dualidad es cosa de la misma naturaleza: aun en los objetos inanimados hay un principio que gobierna.

— Es beneficioso y justo para algunos ser esclavos y para otros ser amos, practicando los unos la sujeción, y los otros, la autoridad a la que por naturaleza están destinados.

— Se dan diferencias entre unos señores y otros, y entre unos esclavos y otros: lo cual es debido al conocimiento que tienen de sus funciones.

— La propiedad es útil para la vida.

— Los instrumentos (esclavos y obreros) son para la producción; en cambio, la propiedad es para la acción.

— El esclavo es del amo enteramente, porque es su propiedad.

— El uso es algo natural. El esclavo es para el uso.

Libro II. Es más importante equilibrar la ambición mediante la educación y las leyes, que las posesiones.

— Los desórdenes sociales mayores no se hacen por conseguir lo necesario para la vida, sino sobre todo por la pasión de darse gusto, satisfacer deseos, conseguir lo superfluo.

— Aun suponiendo que se igualaran los bienes, sin embargo los nobles se creerían con derecho a mayores bienes: la avaricia es insaciable.

— Más que equilibrar bienes, se debe prevenir a los de buen natural para que no ambicionen desmedidamente; y a los vulgares, someterlos sin injuriarlos.

— No basta la igualdad en los bienes materiales: el honor es una raíz más profunda que la desigualdad.

— La comunidad de mujeres e hijos va contra la piedad y el decoro natural y crea una grave confusión de consanguinidad.

— Los hombres tienen dos móviles, cuidado y afecto: sentir algo como propio y quererlo.

— Los litigios sociales son causados por la perversidad humana.

— Es natural el placer de considerar lo propio como propio: el egoísmo es amarse más de lo debido.

— Una de las justificaciones de la propiedad privada es el poder favorecer a los amigos y practicar las virtudes.

Libro III. El hombre es un animal político por naturaleza.

— Los hombres tienden a convivir y a vivir bien.

— No basta la comunidad de espacio físico para hacer una *polis*, ni para comerciar, ni aun para evitar la injusticia.

— *Polis* se da en la asociación de casas y de familias con el fin de vivir bien, con existencia perfecta y autarquica: las condiciones previas para que se dé la *polis* son la comunidad de espacio físico y la epigamia, para que florezca la amistad.

— Los que son diferentes tienen derechos y méritos diferentes.

— Quien esté desprovisto de pasión es mejor que el apasionado por naturaleza.

— La ley está exenta de pasión; en cambio, toda alma humana la posee inevitablemente.

Libro IV. La libertad para hacer lo que uno quiera, no puede refrenar la maldad de cada hombre.

— Vivir como no se quiere es propio de los esclavos.

Libros VII y VIH. Si el alma es más preciosa que los bienes materiales y que el cuerpo, en absoluto y con respecto a nosotros, necesariamente la mejor disposición de cada uno guardará analogía con los otros.

— Si los bienes son naturalmente deseables por causa del alma, quienes tengan inteligencia deben escogerlos y no el alma por causa de aquéllos.

— Se distinguen dos partes en el alma, una de las cuales posee en sí lo racional; la otra no lo posee en sí, pero es-capaz de obedecer a la razón. Y a aquéllas, decimos, pertenecen las virtudes, según las cuales un hombre se llama en alguna manera bueno.

— La razón y la inteligencia son el fin del desarrollo del hombre, de manera que a ellos debe encauzarse la generación y la educación moral.

***

Si fuéramos a hacer una síntesis de los principales factores del modelo antropológico, diríamos:

1) El hombre es un animal que tiende a reunirse y por ello forma grupos tales como la familia, la aldea y, sobre todo, la *polis*, que es la comunidad perfecta.

2) Al unirse los hombres, necesariamente aparece el fenómeno de la autoridad: unos mandan y otros obedecen. Cada forma de asociación demanda sus propias autoridades.

3) La naturaleza hace que unos sean señores y libres, y otros, esclavos.

4) Los bienes son para que el hombre se los apropie y se sirva de ellos para la vida. De ahí que la propiedad privada se deba respetar.

5) El hombre naturalmente es ambicioso, apasionado, lleno de avaricia, perverso: por eso esmás importante educar y enseñar a respetar las leyes, que tratar de buscar una igualdad económica.

* * *

No hay duda de que la filosofía política aristotélica encuentra en su sistema antropológico las bases de su justificación. Justificación de la comunidad política; justificación de que la actividad y participación política sean para los hombres libres; justificación para el establecimiento y respeto de las leyes; justificación para la apropiación privada de los bienes materiales. Y diríamos que se trata, en estos casos, de una justificación directa ya que la indirecta la encontraríamos para muchos otros principios.

Sin embargo, tenemos que Aristóteles presenta en *La Política*, y tal vez sobre todo en el libro VII, otra serie de principios de antropología filosófica que no corresponden directamente a su modelo de filosofía política, al menos aparentemente. Esos principios se hallarán compilados en la introducción de cada uno de los libros de *La Política*.

B) *El modelo ético*

Muchos principios habría que enunciar para introducir el modelo ético de Aristóteles en relación con *La Política*. Vamos a reducirnos a lo esencial, para no alargar indefinidamente esta introducción.

1) Dice Aristóteles al comenzar su *Ética a Nicómaco,* que la ciencia fundamental y más alta es la ciencia política. A ella se subordinan la ciencia militar, la administrativa y la retórica.

Autores como Paul Janet, piensan que también la ética le estaría subordinada. No creo que la respuesta esté expresa en el texto aristotélico. Pero, en nuestra opinión, la actividad política sí está sometida a los principios éticos, a juzgar por el modelo ético de *La Política.* Pues si Aristóteles busca la *politeia* ideal, lo hace precisamente porque con ella se alcanza la felicidad. Ahora bien, la felicidad es objeto de la ética. En otras palabras: la filosofía política asienta sus raíces en la ética. Eso no quiere decir que en el pensamiento de Aristóteles necesariamente haya una subordinación. Más bien hablaríamos de un paralelismo, de una necesidad mutua entre la ética y la política. "Fácilmente podría por tanto creerse, como consecuencia de lo ya dicho, que la virtud es el verdadero fin del hombre más bien que la vida política. Pero la virtud misma es evidentemente incompleta cuando está sola, porque no sería imposible que la vida del hombre lleno de virtudes fuese un largo sueño y una perpetua inacción"[7].

En el libro III, como lo veremos, el hombre virtuoso, el que hace acciones nobles, es precisamente el que practica las virtudes políticas, participando en la *politeia.*

Cuando se lee *El Príncipe,* de Maquiavelo, es claro que la política aparece como la actividad autónoma, a ningún principio sometida. En Aristóteles, la política se relaciona y a veces se identifica con la ética, de tal manera que no puede ser una actividad autónoma. "La virtud parece ser, antes que nada, el objeto de los trabajos del verdadero político, puesto que lo que éste quiere es hacer a los ciudadanos virtuosos y obedientes a las leyes"[8].

---

[7] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* libro I, cap. 1.

[8] *Ibidem,* libro I, cap. 9.

2) Hemos tenido alguna dificultad para analizar ciertos pasajes, que bien podrían pertenecer a la antropología o a la ética. Por eso algunos aparecen en uno y en otro modelo, aunque nos hemos esforzado por evitar la repetición.

Libro 1. La comunidad de varias aldeas es la *polis,* que tiene el grado más alto de autarquía y que se forma para vivir bien.

— Se dan dos clases de virtudes: las bajas, o virtudes corporales propias del instrumento, y las virtudes altas, tales como la fortaleza, la justcia y la *sofrosine,* propias del amo y del gobernante. Cada uno participa de la virtud según su naturaleza.

— El gobernante debe tener una bondad moral perfecta, ya que su deber es enteramente de organización, y quien organiza es la razón.

— Todos tienen virtudes, pero especializadas de acuerdo con su función.

— Todos participan de las virtudes éticas, pero no de igual modo, sino en el grado requerido por sus obligaciones.

— Es imposible vivir bien sin los elementos necesarios para la vida.

— Se acrecientan las riquezas para vivir, pero no para vivir bien.

— Mucha gente todo lo convierte en hacer dinero, como si éste fuera el fin y todo debiera conspirar a él.

— El fin de una cosa es lo mejor.

— Toda comunidad está instituida en vista de un bien.

— Los hombres obran siempre por lo que les parece bueno.

Libro II. Cada uno, por naturaleza, se ama a sí mismo.

— El bien propio de cada cosa la preserva.

— Es imposible la felicidad del todo, a menos que todas las partes o su mayoría disfruten de la felicidad.

— La propiedad debe ser privada, ya que así se puede favorecer a los amigos y practicar las virtudes.

— Los bienes deben servir para vivir morigerada y liberalmente.

— La propiedad se ha de usar con templanza y liberalidad.

— La perfección en todo es difícil.

Libro III. Los hombres tienden a convivir y a vivir bien.

— Los esclavos y los animales no forman *polis* porque no participan ni de la felicidad, ni de la vida según libre elección.

— El cuidado de la virtud sólo se tiene en la *polis* que merece tal nombre.

— La ley en una *polis* mala, puede ser una garantía de los derechos de unos y otros, en vez de hacer buenos y justos a los ciudadanos.

— La educación y la justicia corresponden a una vida buena.

— En la política, el máximo bien es la justicia.

— Ciudadano en la *polis* perfecta es aquel que puede ser gobernado y gobernar en vista de una vida según virtud.

— La prudencia es la virtud propia del gobernante.

— La virtud del gobernante difiere de la del ciudadano.

— La virtud del ciudadano es la que lo capacita para mandar y obedecer.

— Los hombres no se reúnen simplemente para vivir, sino para vivir bien.

— La sociedad política tiene como fin las acciones nobles y no el simple convivir.

— A quienes más se preocupan por las acciones nobles, corresponde mayor participación en la *polis* que a quienes son iguales o superiores en libertad o linaje: aquello es virtud política.

Libro IV. La vida feliz es la virtuosa.

— La virtud está en el justo medio.

— La mejor vida es el justo medio, pero un medio alcanzable para todos.

— Teniendo bienes moderados es fácil obedecer a la razón, pero difícil siendo muy rico o muy pobre.

— La posesión moderada de los bienes de fortuna es la mejor de todas.

— La *polis* no se establece solamente en función de las necesidades primordiales de la vida, sino para conseguir un bien.

Libros VIl y VIII. La mejor *politeia* no se puede averiguar sin determinar qué clase de vida es la más deseable.

— El hombre feliz debe poseer las tres clases de bienes: los exteriores, los del cuerpo y los del alma.

— Nadie puede ser feliz sin tener alguna parte de las virtudes naturales y sin abstenerse de cometer crímenes.

— Los bienes exteriores han de tener algún límite, pues su exceso perjudica.

— La virtud no se preserva por los bienes exteriores, sino éstos por aquélla.

— En tanto se participa de la felicidad, cuanto de las virtudes y de la prudencia, y se obre de acuerdo con ellas.

— La prosperidad es necesariamente diferente de la felicidad.

— Es imposible que tengan prosperidad quienes no realizan buenas acciones.

— La felicidad del individuo y la de la *polis* son una misma.

— Para quienes juzgan que la vida virtuosa es la más deseable, no hay diferencia esencial en dedicarse a la política (práctica) o a la filosofía (teorética).

— Para algunos la vida política es la mejor, porque es imposible que obre bien quien no hace nada, y la *eupragia* y la felicidad son una misma cosa. La felicidad debe ponerse en la *eupragia* que comprende tanto la política como la teorética.

— La felicidad es el más alto bien y energía y práctica perfecta de la virtud. Es posible que de ella participen unos pocos, y otros, nada.

— Todos aspiran a vivir bien y con felicidad: algunos lo consiguen y otros no, ya sea por casualidad o por defecto de la naturaleza (pues el vivir bien exige ciertos bienes de fortuna).

— La *polis* mejor gobernada es aquella bajo la cual hay mejor oportunidad para obtener la felicidad.

— Las acciones que pretenden honores y prosperidad son las más nobles.

— El varón diligente saca el mejor partido de la pobreza, de la enfermedad y demás infortunios: pero la felicidad está en los contrarios.

— Los hombres creen que los bienes exteriores son causa de la felicidad.

— Unos elementos (los absolutos) deben darse; otros (por convención), procurarlos el legislador. Es convención lo que es indispensable para conseguir un fin; absoluto, lo bueno en sí.

— La *polis* es virtuosa no por obra del azar, sino por el conocimiento y la decisión.

— Virtuosa es la *polis* en donde son virtuosos los ciudadanos que participan de la *politeia.*

— En la *polis* ideal, todos los ciudadanos participan de la *politeia.*

— Buenos y virtuosos se hacen los hombres por tres causas: naturaleza, hábitos y razón. Todas las tres deben estar en armonía.

— La vida toda se divide en ocupación y ocio, en guerra y paz y en las acciones, unas que tienden a lo indispensable y útil, y otras, a lo pulcro.

— Puesto que el fin de la comunidad y el de los individuos parecen ser idénticos, el fin del hombre mejor y el de la *politeia* ideal tienen que ser uno mismo: es claro, por consiguiente, que en ambos deben existir las virtudes para el ocio.

— Quienes disfrutan de la felicidad y gozan de todas las venturas terrenales, tienen especial necesidad de mucha justicia, tanto más, cuanto de mayor ocio disfrutan viviendo en tal superabundancia de bienes.

En resumen: las variables que componen el modelo ético son el bien, la felicidad y la virtud.

Esto sentado, ¿cuál es la función del modelo ético? No podemos dudar de que este modelo, al igual que el antropológico, alimenta también la filosofía política de Aristóteles. Pero, además, está continuamente apoyando, dando fuerza a la argumentación política. Los modelos antropológico y ético se riegan por toda la obra, para suministrarle la consistencia de argumentación que la ha hecho famosa. En algunos pasajes implícita, en otros explícitamente, los principios éticos y antropológicos están debajo de los hechos políticos.

Sin embargo, es importante anotar cómo en los libros IV, V y VI son más escasos los momentos antropológicos y éticos. Pero, como estos libros están fundamentados en el I y en el III, bien podemos sugerir que Aristóteles no los quiso olvidar, sino que los suponía.

C) *Principios metafísicos de "La Política"*

El último paso en toda filosofía es el ontológico. También en *La Política* aparecen unos cuantos principios que Aristóteles introdujo para sustentar sus análisis políticos, antropológicos y ético. No son muchos, pero conviene examinarlos para terminar la visión completa de la obra.

Libro 1. La naturaleza no hace nada en vano, no hace nada mezquino, sino para un fin.

— Nada llega a su propio desarrollo sino siguiendo un proceso natural.

— Los objetos se definen por su función y capacidad.

— El todo es anterior a la parte. Son idénticos los intereses de la parte y los del todo.

Libro II. La unidad no puede olvidar la pluralidad que por naturaleza tiene la *polis.*

— La *polis* no es unitaria por naturaleza.

— La *polis* es por naturaleza pluralidad.

— Lo que crece en unidad, deja de ser pluralidad.

Libro III. La perfección en todo es difícil.
— En todas las ciencias y artes el fin es el bien.
— La bondad se relaciona con la perfección.

Libros VII y VIII. La mejor disposición de una cosa respecto a otra es proporcionada al grado de excelencia con la cual las naturalezas correspondientes a los diversos estados, se distancian unas de otras.

— En los compuestos naturales, las condiciones necesarias para la existencia del todo no son partes orgánicas del todo.

— Cuando hay una cosa que es el medio y otra el fin, nada común hay entre ellas, sino que una produce y la otra recibe.

— Siempre lo inferior se da por causa de lo superior.

— El cuidado de cada parte debe orientarse al cuidado del todo.

Resumiendo, podríamos decir que los principios metafísicos de *La Política* son: la tendencia hacia el fin, la relación entre medio y fin, unidad y pluralidad y la parte con relación al todo.

Adviértase bien que en este caso no hablamos de un modelo, sino de unos principios, porque no aparece en *La Política* todo un substrato metafísico que pueda sustentar no sólo al modelo político, pero ni aun al antropológico y al ético.

Ello no quiere decir que estos principios no tengan definitiva importancia dentro de la trama de *La Política.*

Así, por ejemplo, las implicaciones de que el todo es anterior a la parte son trascendentales en política. Marcel Prélot llega a afirmar[9] que Aristóteles tiene una idea totalitaria de la *polis,* y trata de probarlo con la insinuación en el libro VIII sobre la educación común de los niños y con la reglamentación que propone en el libro VII sobre el matrimonio y la procreación.

---

[9] MARCEL PRÉLOT, *op. cit.,* pág. 103.

Sin embargo, creemos nosotros que este principio se atenúa cuando afirma que son idénticos los intereses de la parte y los del todo: no se podría, por lo tanto, destruir las partes sin destruir el todo.

El principio de teleología es fundamental dentro de toda la filosofía aristotélica y, por supuesto, dentro de *La Política.*

La función que por naturaleza asigna a todo objeto, se puede relacionar con la organización de la *polis* y sus instituciones.

El binomio unidad-pluralidad le da argumentos para todo su alegato contra las teorías socio-políticas de Platón.

El que las condiciones no formen parte del todo, es principio fundamental para distinguir lo esencial de la *polis* y las condiciones previas para su existencia.

Pero, finalmente, sí tenemos que afirmar que la fundamentación metafísica de *La Política* es muy imcompleta. Esos principios metafísicos diseminados en *La Política* son apenas elementos para argumentar en ciertos momentos, pero Aristóteles no se propuso darle una fundamentación sólida en este sentido a *La Política.*

CONCLUSIONES

La estructura del pensamiento político aristotélico en *La Política* se puede visualizar como una pirámide invertida. La base, elemento el más amplio, está dada por el modelo político que constituye, con mucho, la parte más importante, original y llamativa de *La Política.*

El cuerpo de la pirámide está constituido por el modelo antropológico, un poco más extenso que el modelo ético que le sigue. Entre estos dos y la base se produce una continuidad, pero la proyección de la base es mucho más amplia que la del cuerpo medio. Lo cual significa que los modelos antropológico y ético no alcanzan a dar razón de todos los elementos de la política. En efecto, el material aportado por la observación del fenómeno político rebasa en cantidad y calidad a los principios de filosofía política, de antropología

y de ética, sin que nada tengamos que decir de los metafíisicos. En otras palabras: la, filosofía en *La Política* informa de muchos de los elementos políticos consignados en los ocho libros, pero no de todos. De ahí que podamos concluir que el trabajo de Aristóteles en *La Política* no responde a una deducción y ni siquiera a una inducción completa.

Así podemos pensar que el autor indujo principios a partir de ciertos hechos observados, pero no de la totalidad. La observación de los múltiples fenómenos políticos queda consignada y sólo a algunos de ellos se les hace filosofía, es decir, se investiga en sus últimas causas.

Por último, la cúspide de nuestra pirámide aristotélica es sumamente frágil, de tal manera que de por sí no es capaz de sostener la inversión de la figura.

De ahí que el trabajo filosófico de *La Política* aparezca más bien como completivo y que, por lo tanto, esta obra deba colocarse más del lado de la física y de la biología que de la metafísica y de la lógica.

Nota metodológica. — Lo sofisticado del aparato metodológico moderno hubiera pedido que los modelos diseñados por nosotros, se hubiesen traducido en modelos matemáticos y estadísticos, labor que reconocemos como muy posible. Más aún, todo este material de alguna manera se hubiera podido entregar a un computador, que sin duda presentaría configuraciones interesantes.

Pero nuestro interés no era ese. Nos preocupaba esclarecer la complejidad que adivinábamos al leer *La Política* y presentar a nuestros alumnos un instrumento para leer con fruto la obra de Aristóteles. Creemos haber desentrañado un poco de la riqueza conceptual que ofrece *La Política* y con esto nos damos por satisfechos.

Personas más avezadas podrán tomar nuestro trabajo como un punto de partida y aplicarle las mediciones que ciertamente pueden evidenciar estructuras que aún quedan ocultas.

IGNACIO RESTREPO ABONDANO

Pontificia Universidad Javeriana, 1980.

LIBRO PRIMERO

INTRODUCCIÓN AL LIBRO PRIMERO

I. SINOPSIS

Presentaremos, en primer lugar, los temas fundamentales y secundarios del libro. En segundo término, haremos notar la articulación que guardan los temas entre sí. De esta manera pretendemos dar una visión clara sobre la totalidad del pensamiento del autor.

1) *¿Que es la 'polis' y qué fin persigue?* (caps. 1 y 2)

La *polis* es fundamentalmente una comunidad que busca el bien común. Desde este punto de vista se diferencia específicamente de la comunidad familiar y de la aldeana. Pero esta afirmación exige un análisis minucioso que comprende el estudio de los siguientes elementos: la relación amo-esclavo, marido-mujer, padre-hijos.

Toma Aristóteles estos elementos de análisis por juzgar que son aquellos en los cuales naturalmente se resuelve la comunidad política. La conclusión básica es la de que la *polis* es una comunidad natural y de que el hombre por naturaleza tiende a asociarse políticamente, rebasando las asociaciones familiares y aldeanas.

De allí se sigue que la *polis* es el fin de la familia, de la aldea y, por lo tanto, de los individuos que las componen. En otras palabras: la *polis* es anterior al individuo, el cual se encuentra en relación de parte a todo.

2) *La familia y la administración doméstica* (cap. 3)

En la familia es importante considerar, de una parte, las relaciones que se dan entre sus miembros, y, de otra, la propiedad.

La primera de las relaciones que tiene en cuenta el autor es la que media entre el amo y el esclavo. Esta relación está esencialmente unida con la consideración de la propiedad, ya que el esclavo pertenece realmente a su amo. En verdad, el esclavo no se pertenece a sí mismo sino a otro y su función es la de ser instrumento de uso, contraponiéndolo al instrumento de producción.

Ahora bien: ¿quién puede ser esclavo y en qué condiciones?., Se es esclavo por naturaleza y, en este caso, se vive bajo la autoridad del amo perteneciéndole en propiedad. Pero también se es esclavo por ley, como en el caso del botín de guerra. Acerca de esta circunstancia, se presentan discusiones sobre la justicia de tal servidumbre; pero parece que hay sujetos que son esclavos en cualquier parte del mundo y otros que no pueden serlo en ninguna. En otras palabras: puede haber esclavos cuya naturaleza no corresponda a tal situación. Y puede haber libres que por naturaleza son destinados a la esclavitud.

Y una consecuencia muy importante: es diferente la forma de gobierno, porque una cosa es gobernar a un esclavo y otra —específicamente distinta— es gobernar a hombres libres. Cada una de estas formas de gobierno tiene sus propias características.

3) *La propiedad* (caps. 8 a 11)

Afirmar que el esclavo es parte de la propiedad nos introduce en el estudio de ésta. El tema comienza con el análisis de la administración doméstica, ya que a ella va a corresponder una especie de propiedad y la otra se le va a distanciar.

La propiedad natural es característica de la administración doméstica y se refiere al alimento y a las actividades dirigidas a conservar la vida.

La crematística, por el contrario, es una forma de adquirir bienes caracterizada por la idea de que no existen límites a la propiedad y a_la riqueza. En el análisis de la cre-

matística, Aristóteles se refiere a su naturaleza, origen y desarrollo. Se caracteriza por el sentido de la acumulación ilimitada y el lucro. Su origen viene de la necesidad de la moneda, y a partir de ésta se va desarrollando por el comercio al por menor hasta llegar a la usura y al empleo antinatural del dinero.

4) *Relaciones familiares* (cap. 12)

Da término al primer libro con el análisis de los otros elementos de la familia: las relaciones entre marido y mujer, padres e hijos. Dicho análisis se desarrolla mediante los principios de la primacía del varón sobre la mujer y la del padre sobre los hijos, por diversas razones: en cuanto a la mujer, por ser el macho por naturaleza más apto para mandar que la hembra; y respecto a los hijos, por el sentido de paternidad, afecto y edad.

Se debe notar que existe una diferencia esencial entre el mando que se ejerce sobre el esclavo y el que se ejerce sobre la mujer y los hijos. La razón estriba en la capacidad deliberativa que cada uno de los diversos subditos posee: el esclavo carece en absoluto de ella; la mujer la tiene pero desprovista de autoridad, y el niño también la tiene aunque inmadura.

Otra razón se encuentra en el grado de virtud, como resultante que es ésta de todo el proceso de educación. El varón es educado para mandar y por lo tanto tiene la virtud del mando; la mujer es educada para obedecer y por ello tiene la virtud de la obediencia. El niño se considera como inmaduro, luego su virtud no puede ser relativa a lo que es ahora, sino a su plenitud. El esclavo es útil para las necesidades de la vida y por eso la virtud que le hace falta es la indispensable para no incumplir sus obligaciones por intemperancia o cobardía.

* * *

Se podría dar otra forma de división del libro I, y es la determinada por la lógica del autor.

En efecto, a lo largo del libro encontramos que una serie de análisis termina con una síntesis que da paso a diferente materia.

Así, las primeras ideas acerca de la *polis* como comunidad, las partes que la componen, los elementos con que cuenta y las relaciones que los unen, terminan así: "De lo dicho se deduce con evidencia que la *polis* existe por naturaleza y que el hombre es por naturaleza animal político. Quien, pues, por naturaleza y no por accidente [vive] sin *polis*, es o un loco o un [ser] superior, o un hombre como [aquel] a quien critica Homero [como un ser] sin hermandad, sin ley y sin hogar, que por naturaleza no ama sino la guerra, una ficha indefensa en un juego [de mesa]" (cap. 2).

Comienza ahí una segunda serie de análisis acerca de la naturaleza social del hombre y su relación con la *polis*. Acaba muy brevemente diciendo: "Del análisis resulta claro cómo está constituida la polis" (cap. 3), para empezar a tratar de la administración doméstica y las amplias disquisiciones sobre la esclavitud y su relación con la propiedad, y finaliza: "Vemos, pues, claro cuál es la naturaleza y capacidad del esclavo: quien siendo hombre no se pertenece a sí mismo sino a otro, ése es por naturaleza esclavo, y quien siendo hombre es de otro, es artículo de propiedad en cuanto hombre. Propiedad es instrumento de uso, separable [del dueño]" (cap. 4).

Los extensos análisis sobre administración doméstica que guardan relación con la propiedad, dentro de la cual está incluida la institución de la esclavitud, termina: "Es claro, pues, que unos hombres son libres por naturaleza y esclavos otros, y que por esta razón, la esclavitud es conveniente y justa para éstos" (cap. 5).

Empieza en seguida otra serie de análisis referidos al problema de las diversas categorías de esclavos y de la relación entre éstos y sus amos. Al finalizar, señala: "Hemos demostrado que el esclavo es parte de la propiedad. Estudiemos ahora, siguiendo nuestro método, la propiedad en general y la crematística" (cap. 8).

Ya se ha referido, con anterioridad, a algunos elementos de la propiedad, pero ahora lo hace con mayor profundidad, poniendo acento especial en las diversas clases de propiedad y su desarrollo. Al terminar, dice: "Hemos considerado la crematística no necesaria, hemos visto su naturaleza, por qué causa la necesitamos, cuál es la necesaria, cómo se diferencia, cómo es una rama natural la administración doméstica con relación a las provisiones alimenticias y, finalmente, cómo no es ilimitada al estilo de la otra, sino que tiene límites [precisos]" (cap. 9).

Para continuar entra en nuevos aspectos de la crematística, en sus elementos y divisiones. Y acaba: "[De lo dicho] resulta claro que [es] más [importante] el cuidado de la administración de seres humanos que la posesión de [bienes] sin alma y que la llamada riqueza, y más [el de] los hombres que [el de] los esclavos" (cap. 13).

Entra así, en la última parte del libro, dedicada al análisis de las mujeres y de los niños, sus virtudes propias y la clase de subordinación que deben al hombre.

Finaliza el libro diciendo: "Y baste ya de estos tópicos", para anunciar los temas que se tratarán en el libro II.

Nos parece, pues, que no es absurdo dividir el libro I mediante las síntesis que se encuentran luego de cada serie de análisis y que permiten el comienzo de un nuevo argumento.

Es cierto que a veces resulta necesaria una distinción muy sutil para determinar cómo un análisis es en realidad distinto del que le sigue, sobre todo en lo referente a la propiedad. Pero tampoco es imposible encontrar la diferencia.

Por otra parte, las síntesis transcritas nos dan una perfecta sinopsis de los temas que se suceden en el libro I de *La Política.*

II. ELEMENTOS ANALÍTICOS

El autor se enfrenta al fenómeno político: pero ¿qué es en verdad lo político? ¿Cómo lo analiza? ¿Cuáles son los criterios de su determinación? ¿Qué metodología usa?

La respuesta a estos interrogantes es lo que denominamos *elementos analíticos* del fenómeno político. Nuestra labor es de disección, de clasificación, de sistematización y, a la vez, de análisis.

A) *Los principios metafísicos*

a) La política aristotélica está, por así decirlo, montada sobre todo un sistema de filosofía: la teleología de la naturaleza y de la acción humana; lo natural y lo convencional; la causalidad; la distinción entre el todo y la parte; la limitación de los seres contingentes y algunos otros principios relacionados con éstos[1].

Vamos a transcribir, algunas veces, en su texto mismo, y otras, a presentar una síntesis de los principios citados:

— La naturaleza no hace nada mezquino, sino para un fin.

— La naturaleza no hace nada en vano.

— Nada llega a su propio desarrollo sino siguiendo un proceso natural.

— **Los** objetos se definen por su función y capacidad.

— El todo es anterior a la parte. Son idénticos los intereses de la parte y los del todo.

Podríamos decir que en estos principios se sintetizan las bases metafísicas del libro I de *La Política.*

b) ¿Cuál es la función de los principios metafísicos?

Éstos son, en primer lugar, la osamenta, o parte de la osamenta, del análisis. El autor no cree poder hacer un análisis válido sin montarlo en una estructura filosófica. Al avanzar el análisis, se ve cómo estos principios toman vida al irse verificando en la sociedad, y en particular, en el campo

---

[1] DAVID Ross, *Aristotle.* Refiriéndose al mismo asunto, dice: "He assumes the priority (in a definitive sense) of whole to part; the identity of the nature of a think with the end towards wich it is moving; the superiority of soul to body, of reason to desire; the importance of limit, of moderation; the diference between organic parts and subsidiary conditions" *(op. cit.,* Cleveland, Meridian Books, 1961, pág. 229).

de la política. De hecho, ya algunos de los principios citados llevan realizaciones concretas.

En segundo lugar, la filosofía con sus principios metafísicos y los éticos, se convierte en el término de referencia para los juicios de las acciones humanas. El autor es, en este libro, un filósofo por sobre otra cualquiera consideración. Este aserto se traduce en una serie de principios acerca de la vida política. En otras palabras, todo el libro está lleno de juicios de valor acerca de lo que es bueno y de lo que no lo es.

Y el juicio se determina, en parte, por los principios metafísicos. Así, por ejemplo, el criterio predominante en el libro I es el de lo natural. Aquello es bueno si está de acuerdo con la naturaleza. De lo contrario, es algo condenable.

Por eso debemos decir que "la política" no se puede separar de las otras obras de Aristóteles. Porque en todas ellas dominan los mismos principios metafísicos, que algunas veces se explicitan y en la mayoría de las ocasiones se deben subentender.

Consecuentemente, es la "política", desde este punto de vista, un campo de experimentación de los principios filosóficos. Parte de su genialidad consiste en encontrar la aplicación en una ciencia "práctica", de los principios "teóricos".

B) *Los principios éticos*

En auxilio de los principios metafísicos, los éticos y los antropológicos complementan el sistema filosófico de Aristóteles.

— El fin de una cosa es lo mejor.

— Toda comunidad está instituida en vista de un bien.

— Los hombres obran siempre por lo que les parece bueno.

— Cada cual aspira a llegar a sus fines hasta el máximo; en cambio, si hay un impedimento en los medios para lograr el fin, este último se limita.

— La comunidad de varias aldeas es la *polis* que tiene el grado más alto de autarquía y que se forma para vivir bien.

— La autarquía es el fin y lo mejor.

— Se dan dos clases de virtudes: las bajas o virtudes corporales propias del instrumento, y las virtudes altas, tales como la fortaleza, la justicia y la *sofrosine* propias del amo y del gobernante.

— Cada uno participa de la virtud según su naturaleza.

— El gobernante debe tener una bondad moral perfecta, ya que su deber es enteramente de organización y quien organiza es la razón.

— Todos tienen virtudes, pero especializadas de acuerdo con su función.

— Todos participan de las virtudes éticas, pero no de igual forma sino en el grado requerido por sus obligaciones.

— Es imposible vivir bien sin los elementos necesarios para la vida.

— Se acrecienta la riqueza para vivir, pero no para vivir bien.

— Mucha gente todo lo convierte en hacer dinero, como si este fuera el fin y todo debiera conspirar a él.

C) *Los principios de antropología*

Dichos principios ocupan el tercer lugar por su generalidad de aplicación. Es claro que algunos de los principios de las anteriores divisiones podrían pertenecer también a ésta.

— Todo está hecho naturalmente por causa del hombre.

— Debe haber una unión en los seres que no pueden existir sin los otros, como el macho y la hembra para la perpetuación de la especie.

— Piensan que, como los hombres y los animales engendran hombres y animales, así de los buenos nacen buenos. Y la naturaleza de intento pretende esto, aunque no siempre lo alcanza.

— En los seres que se unen por necesidad, naturalmente uno manda y otro obedece para la supervivencia.

— Quien con la inteligencia es capaz de prever, está naturalmente destinado a ser amo y quien tenga fuerza corporal es por naturaleza esclavo.

— La finalidad de la familia es satisfacer las necesidades cotidianas.

— La aldea es la reunión de familias, pero no para satisfacer las necesidades cotidianas.

— El hecho de que el hombre sea el único animal que tiene percepción de los valores, es lo que hace que se congregue en casas y en *polis*.

— La vida es acción y no producción.

— La dualidad es cosa de la naturaleza: aun en los objetos inanimados hay un principio que gobierna.

— Que el mejor y el superior deban mandar siempre, es cosa natural. Así hay esclavos por naturaleza y es lo mejor (lo más conveniente para ellos).

— Es beneficioso y justo para algunos ser esclavos y para otros ser amos, practicando los unos la sujeción y los otros la autoridad a que por naturaleza están destinados.

— El hombre es por naturaleza un animal político. Lo demás (la vida en soledad) es anormal.

— La naturaleza ha infundido en todos los mortales un principio de sociabilidad.

— Desde el momento de nacer, unos son para la sujeción y otros para el mando.

— Similitud y distinción entre la mujer y el esclavo.

— El esclavo es un artículo vivo de la propiedad. El subordinado es un instrumento que tiene precedencia sobre los demás.

— No habría necesidad de obreros ni de esclavos, si cada instrumento realizara su trabajo propio a una voz de mando.

— El hombre es un compuesto de cuerpo (que obedece) y de alma (que gobierna).

— Asimilación esclavo-animal.

— El alma tiene sobre el cuerpo un gobierno despótico y la inteligencia sobre los apetitos un gobierno político.

— Se dan diferencias entre unos señores y otros y entre unos esclavos y otros: lo cual es debido al conocimiento que tienen de sus funciones.

— El principio deliberativo introduce diferencias en el gobierno sobre el esclavo, sobre la mujer y sobre los hijos: porque el esclavo no tiene facultad deliberativa; la mujer sí la tiene, pero sin autoridad; el niño también, pero inmadura.

— Distinción aun corporal entre libres y esclavos: los primeros son aptos para la vida cívica, y los segundos, para los trabajos serviles.

— La esclavitud natural es sólo para los bárbaros.

— Existe por naturaleza una comunidad de intereses entre amo y esclavo.

— Ser amo, esclavo, o libre, no es el resultado de algún conocimiento, sino de la manera intrínseca de ser.

— El macho es, por naturaleza, más apto para mandar que la hembra.

— El alma tiene dos principios: el rector y el regido; y cada uno su propia virtud: lo racional y lo irracional.

— Para algunos, el control de los esclavos se sale de lo natural, pues la distinción entre esclavo y libre es meramente convencional y no natural, lo que la hace injusta.

— La esclavitud por ley se da en el caso de botín de guerra. Ésta es una esclavitud por la superioridad de la fuerza. Pero la fuerza va acompañada de la virtud y sin ésta no se da la fuerza. La guerra crea el derecho de la esclavitud. Pero la esclavitud, por naturaleza, es sólo para los bárbaros.

— La propiedad es útil para la vida.

— Los instrumentos (esclavos y obreros) son para la producción; en cambio, la propiedad es para la acción.

— El esclavo es del amo enteramente, porque es su propiedad.

— El esclavo es para el uso.

— El uso es algo natural.

D) *Los principios políticos*

Al introducir esta subdivisión debemos matizar con mucho cuidado la materia. Pues los principios que usa el autor, aunque todos pueden referirse en general a la actividad po-

lírica, sin embargo los diversos tópicos de relación exigen varias distinciones.

1) Principios políticos generales

Tenemos aquí los principios de filosofía política. Ellos hacen referencia a las actitudes humanas con propiedad denominadas "políticas", que suceden así porque la naturaleza humana exige ese comportamiento.

— Toda *polis* es asociación natural y es la coronación de la familia y de la aldea.

— La justicia está ligada a la *polis*, porque su administración no es sino la determinación de lo que es justo, que es la regla de la comunidad política.

— La *polis* es anterior a la familia y a cada uno de nosotros, ya que el todo es anterior a la parte.

— Como el individuo aisladamente no es autárquico, viene a ser como la parte con relación al todo.

— Vivir en sociedad significa obedecer la ley y cumplir los postulados de la justicia que es la regla de la comunidad política.

— La vida cívica consta de las artes de la guerra y de las artes de la paz.

2) Principios políticos particulares

Elementos políticos

— Diferenciación entre los conceptos de político, rey, jefe de familia y amo.

— Toda casa es regida por el más anciano, como hoy las colonias, por tener la misma sangre. Por esta razón las *polis* fueron originariamente gobernadas por reyes, porque se formaron de gente regida por monarcas.

— Una familia está compuesta de amo y esclavos, marido y mujer, padre e hijos, lo cual da lugar a las relaciones heril, marital y paterna.

— El abuso de autoridad es perjudicial para amos y esclavos.

— No es lo mismo la autoridad del amo sobre el esclavo que la del magistrado sobre los libres.

— Se dan diferentes clases de gobierno.

— La autoridad del amo es monarquía (uno solo gobierna una casa). La otra autoridad es política, porque se ejerce sobre hombres libres e iguales.

— El hombre manda sobre la esposa en forma política y sobre los hijos en forma monárquica, porque está constituido para siempre mandar sobre ellos.

Elementos de economía política

— La administración doméstica corresponde a las personas que constituyen la casa, que incluye libres y esclavos.

— La administración de los esclavos es para algunos un conocimiento diferente al de la administración doméstica.

— La administración doméstica, el control de los esclavos y el ejercicio de la autoridad, son una misma cosa.

— La propiedad es parte del gobierno de la casa, y el arte de adquirir una propiedad pertenece a la administración doméstica.

— Hay elementos de la crematística que pertenecen a la administración doméstica: así, la agricultura, ya que es una manera de adquirir que amasa riqueza verdadera.

— Conseguir bienes suficientes para la vida, es parte de la administración doméstica.

— También los negocios de pequeñas ganancias y el trueque pertenecen a la administración doméstica, porque es natural que algunos tengan poco y otros más, y porque se enderezan a conseguir la autarquía natural.

— Conseguir los bienes suficientes para la vida es una forma natural y justa de adquirir, porque se ajusta al principio de que las ganancias tienen límite.

La crematística

— La crematística es otra relación que, para algunos, es parte de la administración de la casa y que, para otros, es su parte más importante.

— La crematística es parte de la propiedad, y es el arte de conseguir la riqueza.

— La crematística y la administración doméstica no son idénticas, porque la primera provee el material (los bienes) y la segunda los administra o emplea.

— La crematística no es justa, porque se funda solamente en el principio de que las riquezas no tienen límite.

— Y no es natural la crematística, sino producto de la experiencia y de la habilidad (no la enseña la naturaleza con evidencia y por necesidad).

— En el cambio hay algo que es natural y algo que no lo es, ya que tiene un fin que no es natural porque se relaciona con el dinero y cuya función es la de acumular más y más. El cambio hace dinero con ganancia.

— El dinero es el punto de partida y la meta del cambio.

— La moneda tiene como origen el trueque, que al hacerlo con el extranjero, inevitablemente se necesita para el tráfico.

— Una cosa es administrar la casa (economía) y otra es hacer riqueza (crematística), pero toda riqueza debe tener un límite.

— Lo más antinatural de todo es la usura, forma de sacar ganancias del dinero mismo y no del uso.

— La *polis* requiere recursos, y por eso, ciertos políticos consagran su actividad enteramente a ello y nada más: los políticos deben saber cómo hacer ganancias y crear monopolios.

III. LA METODOLOGÍA

Distingamos entre lo que podemos señalar como metodología y lo que pueden ser las técnicas metodológicas.

A) *Metodología:* 1) El compuesto debe resolverse hasta los elementos simples. 2) Así comprenderemos mejor qué diferencia existe entre ellos (elementos simples) y, además, si es posible obtener una visión sistemática de cada uno de los aspectos mencionados. 3) Deben examinarse, en primer lugar, los elementos más simples.

B) *Técnicas metodológicas:*

— Clasificaciones (como en 1256a).
— Las gradaciones *(ibidem).*
— Las comparaciones *(passim).*
— La observación objetiva *(passim).*
— Las descripciones (1258b).
— Los juicios de valor *(passim).*

INTERPRETACIÓN DEL LIBRO I

1) LA CONCEPCIÓN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

A partir de los principios de la naturaleza, Aristóteles construye una teoría armónica de la comunidad política.

Gracias a la naturaleza social del hombre, éste se reúne en familias y aldeas, y se perfecciona mediante la conformación de la *polis* o comunidad política.

En virtud del grado de perfección que reviste la *polis,* afirma el autor, se da una diferencia esencial entre *polis* y las otras asociaciones (familia y aldea), ya que tiene como fin el bien supremo, y como característica, la autarquía.

La interpretación del bien supremo es objeto propio de la filosofía en general y, de alguna manera, de la filosofía política. Pero no tenemos la intención de disertar sobre tales tópicos.

La autarquía se refiere a la capacidad de autoabastecimiento que tiene la *polis* en todos los órdenes, especialmente en el económico y en el político.

La concepción aristotélica de la comunidad política sigue siendo importante dentro de la filosofía política, ya que se enfrenta a todas las concepciones positivistas.

De especial interés por su trascendencia política han sido las concepciones de Thomas Hobbes en su *Leviathan;* de John Locke en su segundo *Ensayo sobre el gobierno civil,* y de Jean-Jacques Rousseau en *El contrato social.*

Podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que la concepción de la sociedad política sólo ha tenido estas dos grandes explicaciones: la iusnaturalista, cuyo más egregio expositor fue Aristóteles, y la positivista encarnada en el pensamiento liberal de los siglos XVII y XVIII..

Con posterioridad, el positivismo ha tenido algunos exponentes de segundo orden, que no han hecho otra cosa que repetir las ideas de los autores ya citados.

La filosofía política actual parece vivir aún dentro de esas corrientes por referencia al punto particular de la naturaleza de la comunidad política.

2) "Lo POLÍTICO" EN ARISTÓTELES

Al hablar de los principios políticos, dijimos que "los principios que usa el autor... todos pueden referirse en general a la actividad política".

A nuestro juicio, el elemento substancial de determinación de la materia está dado por la referencia a la *polis.* En otras palabras, todo lo que tiene que ver con la *polis* directa o indirectamente es algo que reviste el carácter de político.

Desde este punto de vista no podríamos decir que el autor haya extremado la precisión en la determinación del fenómeno de la política.

Hoy día la ciencia política se empeña en circunscribir muy exactamente qué es lo político y qué elementos le pertenecen. Dos clases de definiciones se presentan: las suministradas por los teóricos más de tipo conceptual y las de los

empíricos que las preparan de forma muy concreta para el punto que les interesa en su investigación[2].

Aristóteles nos da un panorama más amplio al determinar como político todo lo referente a la *polis.*

Otra manera de interpretar el libro I, sería afirmando que existen muchos elementos que no tienen naturaleza política, pero cuyo análisis es indispensable para la explicación de la política.

Es claro, como ya lo notamos, que se presenta una serie de principios de metafísica que no tienen función diferente a la de suministrar un substrato sobre el cual se fundamenta el análisis político.

Pero, aparte de la metafísica, sería arriesgado determinar otros elementos de contenido no-político.

Para la gran mayoría, por no decir la totalidad, de los politistas actuales, los fenómenos familiares nada tienen que ver con la política[3]. Sin embargo, las referencias a la familia son elemento substancial del libro I, y, por lo tanto, no podemos menos de afirmar que el autor considera a la familia y a los fenómenos con ella conexos, como un género político. Y eso porque, de una parte, es el germen de la *polis* (relación indirecta) y, de otra, porque es un fenómeno de mando-y-obediencia (por referencia a esclavos, mujer e hijos), lo mismo que de administración y propiedad.

Debemos señalar el lugar preferente que ocupa en el libro I la discusión sobre la esclavitud: su naturaleza, su función, sus clases, sus relaciones y sus implicaciones.

Si quitáramos del libro I lo tocante a la esclavitud, cercenaríamos una de sus partes capitales. Por lo tanto, es otro

---

[2] Pueden verse definiciones como las de ROBERT DAHL, *Modern Political Analisys;* MAX WEBER, *El científico y el político;* ALMOND and POWELL, *Comparative Politics.*

[3] Pero, por ejemplo, para BERTRAND DE JOUVENEL *(De la política pura,* Madrid, Revista de Occidente, pág. 51), "político es todo esfuerzo sistemático, llevado a cabo en cualquier parcela del ámbito social, para mover a otros hombres en pos de algún proyecto deseado por el promotor del mismo".

elemento formal de lo político. Y es que sus implicaciones con la familia, con la comunidad y con la *polis* en general, son esenciales.

Es claro que sus consideraciones sobre la esclavitud trascienden el aspecto político para llegar hasta consideraciones metafísicas, pero eso es apenas natural tratándose de un politista "filósofo".

Hoy quisiéramos, a lo mejor, que los campos estuvieran delimitados: por una parte, los análisis empíricos acerca de la esclavitud, y, por otro lado, las consideraciones filosóficas sobre el fenómeno. Esta forma de proceder engendra claridad y obedece al criterio científico de nuestro tiempo.

Es evidente que el libro I contiene confusiones y da lugar a diversas interpretaciones. En parte se pudiera achacar al autor original, y en parte, a las múltiples aventuras que ha corrido el texto, como bien sabemos. Pero lo que sí queda claro es el hecho de que también la esclavitud es un fenómeno político en la mentalidad del autor. Y es apenas natural, puesto que la esclavitud era para esos tiempos uno de los pilares sobre los cuales descansaba el sustento y progreso de la familia, formando parte del patrimonio; lo mismo hay que decir de la *polis:* su estructura económica se ha plasmado sobre la base de la esclavitud y su prosperidad no se puede entender sin ella[4].

En cuanto a la propiedad y a la crematística, los análisis de estos elementos son la tercera parte esencial del libro I. Y el fenómeno mismo presenta tan profundas relaciones con la familia y la sociedad en general, que no pueden menos de pertenecer al género de la política. Podríamos decir que estos elementos continúan hoy siendo parte integrante del análisis político, cuando ya la familia y la esclavitud son irrelevantes para la ciencia política.

---

[4] Véase, por ejemplo, GUSTAVE GLOTZ, *Histoire grecque,* París, P. U. F., 1938, t II.

Pero no hay duda de que faltan unos elementos formales de definición de "lo político", para mayor claridad en el proceso de análisis.

Baste con lo dicho en cuanto a los aspectos generales. Sin embargo, se presentan algunos puntos de especial interés, entre los que nosotros señalamos como "principios políticos particulares".

a) *La autoridad monárquica.* — El concepto de monarquía parece derivarse simplemente de su origen etimológico: donde manda uno (*monos)* solo, se da una monarquía; en otras palabras, la monarquía es el gobierno de uno solo. En este sentido se dice que la autoridad del amo es monárquica. Y parece ser el mismo sentido cuando se afirma que el padre manda sobre sus hijos en forma monárquica. Se excluye así el hecho de que el amo y el padre puedan compartir su poder. Lo cual constituye la característica de la sociedad patriarca], tradicional, en la que el jefe de familia es el completo dueño del poder en la familia y lo ejerce despóticamente.

Y añade algo importante: "Toda casa es regida por el más anciano, como [hoy] las colonias, por tener la misma sangre. Por esta razón las *polis* fueron originariamente gobernadas por reyes, como todavía [las de los bárbaros], porque se formaron de gente regida por monarcas".

Parece, pues, que el término *monarquía* está referido a la familia exclusivamente. Pero la forma de gobierno del padre tiene una proyección en las sociedades globales primitivas y bárbaras, en el rey. O sea, que la monarquía y la realeza tendrían las mismas características, pero diferente ámbito. Esto, al menos en el primer libro de *La Política.*

b) *"Gobierno político".* — Para poder analizar el término, el autor presenta algunos elementos.

Los criterios que da el autor son: "gobernar y a su turno ser gobernado"; "no es lo mismo la autoridad del amo sobre el esclavo que la del magistrado sobre los libres"; "la autoridad que se ejerce sobre hombres libres e iguales es política"; "el mando del varón sobre la hembra es político".

La idea fundamental es la de que la autoridad política rebasa los límites de la familia para ser una función de la *polis* y en ella ejercida[5].

De ahí se sigue, a nuestro parecer, que el gobierno "político" también tiene meramente una explicación etimológica: la autoridad establecida en la *polis,* es una autoridad política.

Sin embargo, también un rey puede gobernar una *polis,* como lo insinúa el autor en 1252a. Pero la diferencia no ya etimológica sino real entre un gobierno de rey y un gobierno político, reside en la alternancia en el mando y la obediencia, la igualdad y libertad de los subditos.

El problema estriba en la denominación de "política" que atribuye a la autoridad del varón sobre la mujer. Por una

---

[5] En la *Ética a Nicómaco* (3ª ed., trad. de Francisco Gallach Palés, Edit. Ateneo) se encuentra un lugar paralelo que juzgamos de interés para el cabal entendimiento del libro I: "En la familia misma pueden encontrarse semejanzas y como modelos de estos diversos gobiernos. La asociación del padre con los hijos tiene la forma de reinado, porque el padre cuida de sus hijos, y por esto Homero ha podido llamar a Júpiter el padre de los hombres y de los dioses. Y así el reinado tiende a ser un poder paternal. Entre los persas, por el contrario, el poder del padre sobre su familia es un poder tiránico; los hijos son para ellos esclavos, y el poder de dueño sobre sus esclavos es tiránico necesariamente, pues en esta asociación sólo se toma en cuenta el interés del dueño. Por lo demás, esa autoridad me parece legítima y buena; pero la autoridad paterna como la practican los persas es completamente falsa, porque el poder debe variar cuando los individuos varían.

"La asociación del marido y la mujer constituye una forma de gobierno aristocrático. El hombre manda en ella conforme es justo, pero sólo en las cosas en que el hombre debe mandar y abandonando a la mujer lo que le corresponda a su sexo. Pero cuando el hombre pretende decidir soberanamente en todo sin excepción, se convierte la asociación en oligarquía, y obra entonces contra derecho, desconoce su misión y ya no manda en nombre de su superioridad natural. A veces son las mujeres las que mandan, cuando llevan al matrimonio grandes riquezas. Pero estas dominaciones singulares no proceden del mérito; no son más que el resultado de la fortuna y de la fuerza que ella da, exactamente a como sucede en las oligarquías.

"La asociación de los hermanos representa el gobierno timocrático, porque son iguales, salvo que haya entre ellos una gran diferencia de edad.

"En cuanto a la democracia, se encuentra sobre todo en las familias y en las casas que no tienen dueño que las gobierne, porque entonces son todas iguales, y lo mismo sucede en aquellas en que el jefe es demasiado débil y deja a cada cual hacer cuanto quiere" (libro VIII, cap. 10).

parte, refiere un gobierno político a la familia, siendo que, dados los otros elementos, se excluye la familia como objeto de gobierno político. Y, por otra parte, habida cuenta de la desigualdad entre varón y mujer, ¿cómo se puede hablar de un gobierno político, siendo que éste se ejerce sobre iguales?

Para la primera dificultad no encontramos respuesta: se trata, a nuestro juicio, de una contradicción. En cuanto a la segunda, se podría obviar, ya que en ninguna parte del libro I Aristóteles niega la aptitud de la mujer para mandar, sólo que el varón es más apto. Por lo tanto, allí podríamos encontrar el germen de una igualdad. Ambos, varón y hembra, tienen facultad deliberativa, aunque es cierto que ésta no va acompañada de autoridad en la mujer.

* * *

Más que los problemas referentes a la superioridad del varón sobre la mujer por razones que son más propias de las circunstancias de una sociedad tradicional que de la naturaleza de las cosas, y que el siempre discutido tema de la esclavitud, debido también a una forma circunstancial de producción y no tanto a la naturaleza, nos interesa por fin dar el sentido neto del concepto de "lo político" en Aristóteles, ya que es un concepto clave en toda la obra.

Para nosotros, Aristóteles es heredero en esto, como en muchas otras cosas, de Platón. Se preguntaba el autor de *El político:* "¿Consideraremos, entonces, al político como rey, a la vez que como señor de los esclavos y jefe de la casa, no viendo en todas estas apelaciones más que una sola cosa, o bien diremos que hay ahí tantas partes cuantos son los nombres que hemos pronunciado?"[6].

Y más abajo: "Es pues evidente, que todo esto implica una ciencia única, ya sea que se la quiera llamar ciencia regia, política o económica, no vamos a discutir sobre este punto".

[6] PLATÓN, *El político,* Edit. Aguilar, págs. 1110 y ss.

Luego de una larga discusión, termina: "En cambio, a la [ciencia] que las gobierna a todas, la que tiene el cuidado de las leyes y de todos los asuntos de la *polis* y que une todas las cosas en un tejido perfecto, no haremos, al parecer, más que hacerle justicia escogiéndole un nombre lo suficientemente amplio para la universalidad de sus funciones y llamándola política". "Es, pues, la política la ciencia que se cuida de los hombres con leyes o sin ellas, libremente o con obligación".

Podemos, por lo tanto, decir que Aristóteles toma elementos platónicos en su concepto sobre la política. El análisis del libro I nos deja sentado que lo político es una ciencia que, como lo expresa en la *Ética,* pertenece a la especie de las ciencias prácticas. Por otra parte, el gobierno político, según afirma Platón, "se cuida de los hombres con leyes o sin ellas, libremente o con obligación".

Introduce Platón un elemento que pasa a ser fundamental en Aristóteles: porque el gobierno político es sobre los libres, a diferencia de cualquiera otra forma de gobierno. Por consiguiente, es un sentido bien peculiar y que hoy se ha perdido dentro de la ciencia política.

En la actualidad, cualquier diccionario de ciencia política manifiesta que *político* (no es, por lo demás, un adjetivo que acompañe al substantivo *gobierno,* como parece ser el sentido en Aristóteles) es una persona que ejerce una actividad en los negocios públicos para lo cual demuestra cierta clase de habilidades[7].

Es más bien un hombre cualificado para manejar situaciones propias de gobierno y, por lo tanto, estaríamos tentados a decir que el término hoy designa más el arte del manejo que la ciencia del gobierno de los libres e iguales.

La ciencia política de nuestros días es un análisis que se ocupa del fenómeno político para sistematizarlo, aclararlo y

[7] JOSEPH DUNNER, *Dictionary of Political Science,* New Jersey, Littlefield-Adams Co., 1970, pág. 418.

deducir las leyes del quehacer político. Pero no una ciencia que necesariamente enseñe a gobernar de esta o aquella manera. No es, pues, una ciencia para hacer.

Por otra parte, cuando hablamos de "lo político" designamos un género aplicable a todos aquellos fenómenos que tienen que ver con el poder. Aristóteles no nos define ese género, sino que se refiere a las actividades relacionadas con la *polis* en concreto, a saber: la familia, la esclavitud, la administración doméstica, la propiedad, la crematística y, principalmente, el gobierno sobre libres e iguales.

Podríamos pensar que el libro I nos suministra una clasificación de gobiernos, que en otros libros es superada y que resulta inútil para la ciencia política actual como elemento analítico.

En el mismo comienzo del libro, presenta una clasificación de las diversas clases de autoridad: político, rey, jefe de familia, amo de esclavos, entre los cuales se da una diferencia específica. Posteriormente introduce el término *monarca* ya en parte examinado, pero que parece ser genérico puesto que se equipara con el rey ("cuando manda uno solo es rey"), con el amo de esclavos y con el padre cuando ejerce autoridad sobre sus hijos.

Es ciertamente una concepción muy *sui generis*, en la cual no insistirá posteriormente Aristóteles, y que parece ponerse en contraste con el concepto de "político", en el sentido de que la autoridad de éste sería menos absoluta. Hoy aplicaríamos tal concepto al gobierno democrático, de conformidad con el criterio expresado por el autor.

Pero es claro que, de acuerdo con su sentido etimológico, el gobierno que compete a la *polis* es el gobierno político, ya que en la *polis* se gobierna a ciudadanos libres e iguales, lo cual se contrapone al gobierno de la familia, gobierno monárquico, autoridad que se ejerce sobre esclavos y sobre la mujer e hijos.

3) LA ECONOMÍA

Notemos ante todo cómo Aristóteles relaciona, el primero, la economía con la política y da comienzo así a una tradición que perdura en nuestros días.

Varios conceptos o formas de economía trata el autor en el libro I: los principios generales; la economía o administración doméstica, determinada por la naturaleza; y la crematística, constituida por unas actividades que no son naturales.

a) En los que llamamos *principios generales* de política económica, se evidencia la legitimidad natural de la propiedad: es imposible vivir bien (fin natural de la *polis)* sin los elementos necesarios; esto sentado, la propiedad es útil para la vida. La propiedad se refiere al uso, está destinada al uso. El uso es algo natural. El esclavo es para el uso y es del amo enteramente, porque es su propiedad.

Los instrumentos tienen como objeto la producción, o son para adquirir. En el cambio hay algo que es natural (las adquisiciones necesarias para la vida) y algo que no lo es (la búsqueda de las ganancias).

Los principios generales de la economía política aristotélica son el germen de algunas de las posteriores y actuales discusiones sobre los problemas económicos de siempre: la legitimidad de la propiedad privada y sus límites, materia que divide políticamente en grandes bloques a la humanidad, a saber, sistemas capitalistas y sistemas socialistas.

Por otro lado, la distinción entre el uso y el cambio que inspiró ciertamente a Carlos Marx, y a lo cual nos referiremos más tarde.

b) La economía o administración doméstica es un concepto que abarca muchos principios. La conformación del patrimonio mediante la adquisición de cosas propias que satisfagan las necesidades vitales: esto supone, entre otras cosas, la adquisición y el manejo de esclavos, el cultivo del campo, los negocios con pequeñas ganancias, los trueques.

No conoció Aristóteles sino una economía primitiva, considerada por la ciencia actual como propia de la sociedad tradicional, no modernizada, no industrializada[8].

Y no concibe otra clase de economía ya que la primitiva está justificada, a su juicio, por la naturaleza. Los bienes tienen un uso natural, enderezado a proveer las necesidades de la casa dentro de una autarquía familiar natural. Conseguir los bienes suficientes para la vida, es una forma natural y justa de adquirir, porque se adapta al principio de que las ganancias tienen un límite. Y ese límite parece estar determinado por el uso.

La economía tiene, pues, en el libro I una dimensión puramente familiar, y por lo tanto, los análisis de Aristóteles mal se pueden trasladar a una sociedad de masas como la actual, en la que cambian los presupuestos de hecho.

c) Por último, están los principios sobre la *crematística* o el arte de conseguir riqueza.

En opinión de Aristóteles, se dan relaciones ciertas entre la crematística y la economía doméstica; pero no se pueden identificar.

Porque la crematística no está de acuerdo con la naturaleza, ya que defiende el principio de que las riquezas no tienen límite. Además, no la enseña la naturaleza con evidencia y por necesidad, sino que aparece como producto de la experiencia y de la habilidad.

La crematística se apoya en el cambio y éste tiene como punto de partida el dinero, que no es algo natural sino convencional.

El colmo de la crematística y la operación más antinatural es la usura, que constituye una forma de enriquecimiento sacando ganancias del dinero mismo y no de su uso.

Y por fin, la crematística se relaciona con la corrupción moral, ya que del exceso de riquezas se pasa al exceso de placeres.

---

[8] Cfr., por ejemplo, RAYMOND ARON, *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial,* París, 1960.

Como decíamos arriba, Aristóteles trata en germen algunos de los grandes problemas que hoy siguen siendo los de nuestra sociedad: ahí radica la genialidad de sus análisis que lo llevaron a descubrir los verdaderos problemas de la sociedad.

Sin embargo, en los análisis concretos no podemos buscar ni tenemos por qué esperar hallar las soluciones, por cuanto la sociedad que conoció era muy diferente de la nuestra. Muchas veces, lo que él creyó que era natural, fue simplemente algo circunstancial pero generalizado en su época. Y lo general y lo natural no siempre coinciden.

Por eso no sería lícito, científicamente hablando, el querer aplicar todos o algunos de los principios de la política en nuestro tiempo.

Tenemos la impresión de que en la parte económica obran en el autor unos principios de ética antes que de metafísica.

Así, no da ninguna explicacón al principio de que "las riquezas no tienen límite". No se entiende bien por qué la crematística no es enseñada por la naturaleza. Y desemboca en el principio de que la crematística lleva consigo la corrupción moral. Da la impresión de que Aristóteles no ve con buenos ojos el enriquecimiento, pero no son tan contundentes sus argumentos, al partir de la naturaleza de las cosas.

d) Al leer el libro I de *La Política*, no hay duda de que quien ha estudiado a Karl Marx encuentra una serie de ideas analógicas. ¿Hasta dónde se inspiró Marx en Aristóteles? La respuesta no dejaría de ser una especulación inútil, si el marxismo no tuviera tanta importancia dentro de la política teórica y práctica de nuestros días.

Ahora bien: es claro que la inspiración de Aristóteles se refiere especialmente a la economía y más en particular a la crematística.

Así, en el libro I de *El capital*, al tratar de la transformación del dinero en capital, Marx hace referencia expresa al Estagirita: "Aristóteles distingue entre crematística y economía. Arranca de ésta y entiende que, en cuanto arte de lucro, se limita a procurar los elementos necesarios para la

vida y los artículos útiles para la casa o para el Estado". A continuación, el texto trae una larga cita del libro I de *La Política* (caps. 8 y 9)[9], y páginas más adelante, hablando del interés, vuelve a citar al Estagirita en el texto clásico del cap. 10 del libro I.

No creemos, sin embargo, que la inspiración en Aristóteles se haya reducido a esos puntos concretos.

Algunos comentadores de Marx, hacen relación a la teoría del valor-trabajo. "El primer argumento no es nuevo. Marx lo toma de una larga tradición que afirmaba que el cambio, al menos el de las mercancías, era estéril, improductivo. Aristóteles fue el primero que lo expresó claramente, y su pensamiento alimenta en la Edad Media, las condenaciones lanzadas por los moralistas y los teólogos contra las actividades mercantiles. Pero esto no es más que un argumento negativo. Si el valor no procede del cambio, ¿de dónde procede? Del trabajo, responde Marx..."[10].

Existe un lugar paralelo en la *Ética a Nicómaco*[11], en donde se trata un poco más a espacio la misma idea del libro I de *La Política.*

Por otra parte, es claro que Marx toma la distinción que introduce Aristóteles entre "el uso y el cambio", para aplicarla a la teoría del valor.

Nos parece encontrar también en la diferencia que establece Aristóteles entre "trabajo productivo y no por cambio ni mercadeo" (como formas de ganarse la vida), una idea básica para la posterior condenación del capitalismo en Marx.

Es sabido cómo Marx afirma que en las sociedades primitivas no existió la propiedad privada sobre los medios de

---

[9] KARL MARX, *El capital,* México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pág. 108.

[10] ANDRÉ PIETTRE, *Marx y marxismo,* Madrid, RIALP, pág. 18. Véase, también, D. DOGUIN, *Introducción a Karl Marx,* Bogotá, CEDIAL, 1973, págs. 373 y ss.

[11] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* 1133b, 18-20.

producción. Y se dice que para sustentar esa afirmación acudió a la antropología de su época[12].

Sin embargo, es interesante leer estas líneas de *La Política* de Aristóteles: "El cambio existe y desde el principio resulta de la circunstancia natural de que algunos tienen muy poco, otros más de lo debido [de lo cual] resulta claro que el negocio de pequeñas ganancias no forma parte naturalmente, de la crematística: pues es necesario que el cambio se limite a lo suficiente para vivir. En la primera forma de comunidad [es decir, la familia], es manifiesto que no hubo nada de esto; sólo comenzó cuando la sociedad fue creciendo. Los [miembros] de la familia tenían en principio todo en común; separados ya y divididos..."

Es posible que otra interpretación de este texto haya dado pie a la idea de Carlos Marx. Según nosotros lo interpretamos, es claro que la "primera forma de comunidad" se refiere, simplemente, a la familia. Pero no descartamos la posibilidad de otras interpretaciones.

La función de acumulación del dinero y la relación entre dinero, crematística y ganancia, son otras tantas ideas que inspiraron a Marx.

Por último, aunque indirectamente, se nos hace necesario insinuar si la distinción entre ciencias teóricas y ciencias prácticas, entre las cuales están la economía y la política, no da cierta base al principio marxista de la *praxis:* "el marxismo es una doctrina para la acción".

Para nosotros es palmario que Aristóteles distingue muy claramente entre los dos principios teórico y práctico, pero es evidente que el marxismo es concebido como una ciencia práctica. Por lo tanto, pudo haber un germen aristotélico en tal concepción.

---

[12] MAURICE FREEDMAN, *Social and Cultural Anthropology,* París, UNESCO, 1973, págs. 35 y ss.; T. PERNIMAN, *A hundred years of Anthropology,* London, 1952, págs. 309 y ss.; ROBERT LOWIE, *Historia de la Etnología,* México, 1946, págs. 72 y ss.

4) LA METODOLOGÍA

Cuando se hacen los primeros esfuerzos serios en metodología, se acude invariablemente al *Discurso del método,* de Rene Descartes.

Al hablar de las "Reglas fundamentales del método", Descartes dice textualmente: "El segundo [precepto], dividir cada una de las dificultades que examinase, en tantas partes como fuera posible y como requiriese su mejor solución". "El tercero, conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más sencillos y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente". "Y el último, hacer en todo enumeraciones tan generales que adquiriese la seguridad de no omitir nada" [13].

Muy poco es lo que Descartes añade a la enseñanza metodológica aristotélica, que, por otra parte, está inspirada a su vez en Platón.

Y todo el primer libro de *La Política* (sin excluir los otros) es una aplicación del principio metodológico que propone desde un comienzo.

El ejemplo más claro puede ser el análisis de la *polis,* la cual se disuelve en muchos elementos: hombre-mujer, que se unen para la procreación; amo y esclavo; y los cuatro forman la familia, la primera de las sociedades. Las familias, a su turno, constituyen colonias que vienen a ser las aldeas. Y varias aldeas reunidas forman la *polis.*

Cada uno de estos elementos por separado es analizado en sí mismo y en sus relaciones con los otros elementos. Una vez hecha esta operación mental, se recoge todo en una síntesis, que da paso a otros análisis diferentes.

[13] RENE DESCARTES, *Discurso del método,* Barcelona, Edit. Bruguera, 1975, págs. 87 y ss.

La forma que usa Aristóteles para llegar hasta los últimos elementos, casi en su totalidad es binaria: esclavos y libres; amo y esclavo; marido y mujer; padre e hijos; esclavo y subordinado; producción y acción; rector y regido; gobernante y gobernado; alma y cuerpo; inteligencia y apetito; animales domésticos y salvajes; macho y hembra; hombre y fiera; esclavo por naturaleza y esclavo por convención; el todo y la parte; saber servil y saber señorial; economía doméstica y crematística.

Solamente en ciertos casos usa divisiones múltiples, como en la enumeración de las diversas formas de subsistencia; en las partes útiles de la crematística; en las distintas formas de autoridad; y en las virtudes propias de cada parte de la familia, etc.

Algunos comentaristas consideran a Aristóteles como fundador de la ciencia política, por haberla dotado de un método propio. "También hay que hacer justicia a Aristóteles, que fundó la ciencia política, si debe ser considerado fundador de una ciencia aquel que le da su método, sus divisiones y su lenguaje y ha sido el primero en recoger un número considerable de hechos" [14].

M. Duverger dice: "[Aristóteles] como Platón, formula la teoría de un Estado ideal más bien que una descripción de los Estados reales. Está dominado por el concepto de valor y no es 'objetivo'. En este sentido no es científico. Pero una diferencia esencial lo separa de Platón: el empleo del método de observación..., utiliza el método experimental. Su política descansa en el estudio previo de la mayor parte de los regímenes políticos de su tiempo" [15].

Es cierto que hoy el concepto de ciencia formado en la comunidad científica, tiene como criterio la experimentación, el empirismo. Y esto, en diversos grados. Se dan escuelas para las cuales es científico solamente lo que se puede expe-

---

[14] PAUL JANET, *Historia de la ciencia política,* Madrid, 1910, págs. 194 y ss.

[15] MAURICE DUVERGER, *Métodos de las ciencias sociales,* Barcelona, Edit. Ariel, 1962, pág. 548.

rimentar; otras son más amplias en el criterio, pero siempre con alguna referencia a los hechos concretos y comprobables por algún medio, aunque no sea sólo la estadística.

En todo caso sí se tiene claro actualmente, que el conocimiento que procede de principios *a priori* de los cuales deduce juicios de valor, es más una filosofía que una ciencia.

No es este el momento para entrar en toda una epistemología de la ciencia. Damos por admitida la diferencia entre el conocimiento filosófico y el hoy llamado conocimiento científico.

Todo esto, para determinar los criterios acerca de *La Política* de Aristóteles y en particular del libro I.

Pero se presenta un último tópico de especial interés. Es el concepto de ciencia que tiene Aristóteles, al menos como se desprende del contenido del libro I de *La Política.*

Son varios los textos referentes al punto. Al comienzo del libro, hace mención de la ciencia política: "Y cuando según los principios de la ciencia política uno gobierna y a su turno es gobernado, [es] político".

La referencia nos lleva a un conocimiento de los principios de la política, a determinaciones, denominaciones y relaciones.

Poco más abajo dice: "Como en otras ciencias, el compuesto debe resolverse hasta los [elementos] simples".

Con esto tenemos dos elementos de la ciencia: el objeto, que aquí son los principios de la política, y el método de divisiones y subdivisiones hasta llegar al último elemento, método que, dicho sea de paso, aplica a lo largo de sus escritos, y para el caso, en *La Política.*

Páginas después sostiene que "el ejercicio de la autoridad del amo requiere una ciencia especial", texto que se complementa con otro posterior: "Ahora bien, al amo no se llama así porque posea una ciencia [determinada] sino por sus dotes intrínsecas; lo mismo se diga del esclavo y del ciudadano libre. Puede darse, sin embargo, una ciencia señorial y una ciencia servil. Esta última sería la de aquel siracusano que ganó dinero enseñando a los esclavos sus deberes coti-

dianos, instrucción que puede extenderse a los servicios de la cocina y artes por el estilo...". "Pero todas esas formas de saber son serviles. La ciencia del amo no se entiende con la compra de esos seres sino con su explotación, lo cual ni es gran cosa, ni es un prodigio: simplemente debe saber mandar lo que el otro debe saber ejecutar".

La descripción de ciencia que aquí nos brinda, es eminentemente un conocimiento de las cosas prácticas. Más aún: parece darle un sentido peyorativo, puesto que añade: "Por esto, quienes pueden deshacerse de tales ocupaciones encomiendan semejante cargo a un mayordomo para consagrarse ellos a la política o a la filosofía", lo uno que es acción, y lo otro, sabiduría.

El sentido negativo que da aquí a la ciencia, creemos que es más por tratarse de ciencias serviles que por ser prácticas. Pero, a pesar de que la ciencia tenga un sentido positivo (como en el caso de la ciencia política), nos parece que Aristóteles hace más filosofía que ciencia en el sentido dicho. Usa elementos traídos por la ciencia política que él conoce y utiliza pero con la sabiduría propia del filósofo.

Lo que sí podemos decir es que tanto la filosofía como la ciencia requieren el método propuesto por Aristóteles, de llegar hasta descubrir el último de los elementos mediante la división mental.

Por lo demás, la ciencia empírica actual ve en Aristóteles el germen de lo que hoy tenemos. Porque muchas de las afirmaciones están respaldadas con los elementos positivos propios de la época, como el mito, los hechos históricos y anecdóticos y, sobre todo, la observación de la naturaleza, elementos que hoy son reemplazados por los cuantitativos y de laboratorio. O sea, que Aristóteles no se dedicó por completo a especular y a hacer juicios de valor, sino que sus razonamientos encontraban respaldo, por así decir, en lo positivo.

0

— I —

1252a 1. Toda *polis*[1] es, en alguna manera, una comunidad[2]. Y pues vemos que toda comunidad es instituida en vista de un bien (los hombres obran siempre por lo que les parece bueno), es claro que todas tienden a

---

[1] Los griegos tienen dos palabras para designar la ciudad: ἄστυ, que indica el lugar de residencia, en sentido material (*Il.*, 17, 144, etc.), y se opone a πόλις, que originalmente significaba la fortaleza *(akro-polis, Il.*, 6, 88, etc.) a cuyos pies se extendía la *asty* *(Tuc,* 2, 15). Con el tiempo, sin embargo, *polis* viene a indicar el cuerpo cívico, la *comunidad política organizada, tomada en su totalidad,* que incluye a los residentes en la *asty y* en sus aledaños, los cuales acuden a ella para tratar de negocios y asuntos políticos (ARIST., *Pol.,* 1276 a). O, más exactamente, un número *limitado* de ciudadanos suficiente para *vivir bien,* dentro de los límites de un *territorio común,* con *autarquía, libertad* y *autonomía,* en *obediencia a las leyes,* como a lo largo de estos libros explicará Aristóteles: esto es lo que entienden los griegos cuando dicen *polis.* Más aún, aquella que constara de un número muy grande de ciudadanos no sería una *polis;* porque *polis* es una κοινωνία πολιτῶν πολιτείας (3, 3, 1276 b 1); y una *politeia* no puede fácilmente existir en una *polis* muy extensa, pues en ella no puede con facilidad haber magistrados, y una *politeia* implica la existencia de magistraturas (4, 1, 1289 a 15). *Politeia* es la fuente de "plenitud con relación a una vida buena" (1326 b, 3), W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, pág. 346. En cambio, la palabra castellana *ciudad,* de origen latino *(civitas),* no abarca para los lectores de hoy todas esas características. Por eso, en la presente versión, mantendremos el vocablo original *polis.* Cfr. W. NEWMAN, *op. cit.,* I, págs. 41 y ss.

Sobre el desarrollo histórico de la *polis* griega, puede consultarse W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, págs. 68-78; y *Cambridge Ancient History 2* (CAH), vol. III, cap. XXVI.

[2] Traducimos κοινωνία por *comunidad,* de significación más amplia que *asociación.* De hecho el término original tiene varios signiifcados y, por consiguiente, diversas interpretaciones: intercambio de relaciones, comunicación, comercio, participación, sociedad, etc. Aristóteles parece haber sido el primero, entre los griegos, en determinar el concepto de *polis* como *Koinonía,* y quien definió su sentido, en cuanto se compone de gobernantes y gobernados según normas fijas (cfr. *Eth. Nic,* 5, 8, 1133 a; 9, 12, 1172 a; 1, 2, 1253 a). La comunidad política es una asociación de *iguales* y *pares* *(Pol.,* III, 6, 1279 a); por consiguiente, el *político* que maneja los asuntos

un bien; pero al principal de todos [tiende], con mayor razón, la más poderosa de todas, que abarca a las demás. Esta es la llamada *polis* y comunidad política.

Equivocados andan quienes opinan que político, rey, jefe de familia y amo [de esclavos][3] son lo mismo. (Se imaginan que en el número mayor o menor está la diferencia, y no que es específica. Por ejemplo, si manda sobre pocos [se denomina] amo, sobre muchos, jefe de familia, sobre mayor número, político o rey; como si no hubiera diferencia entre una casa grande y una *polis* pequeña; y entre político y rey: cuando manda uno solo es rey, y cuando —según los principios de la ciencia política— uno gobierna y es a su turno gobernado, es político. Pero eso no es verdad.) Lo cual aparecerá claro considerando el asunto conforme al método [de análisis] que seguimos nosotros.

Como en otras [ciencias] el compuesto debe resolverse hasta los [elementos] simples, (hasta las partes mínimas del todo), así también considerando examinaremos analíticamente de qué [elementos] se compone la *polis.* Y sobre todo [comprenderemos] mejor qué diferencia existe entre ellos, y además si es posible obtener una [visión] sistemática de cada uno de los [aspectos] mencionados.

2. Quien, pues, así considerara las cosas desde el comienzo, en [este y] otros campos, vería en ellas excelentes [conclusiones].

---

de la *polis* no es más que un *primus ínter pares;* por eso difiere esencialmente de un rey, de un jefe de familia, o de un amo de esclavos. Cfr. R. G. MULGAN, *Aristotle's Political Theory,* Oxford, Clarendon Press, 1977, pág. 140.

[3] Aquí alude Aristóteles a Platón, quien *(Pol.,* 258 e-259 a) contrapone cuatro categorías de personas: el *político,* el *rey,* el *jefe de familia* y el *amo de esclavos.* La traducción no puede hacerlo en forma clara. Acudamos al original: *πολίτίκος* es quien maneja los asuntos de una comunidad política de miembros iguales y semejantes, el cual, por ser igual a los demás, se diferencia esencialmente del βασιλικός o monarca autócrata de un reino; el *oikovuikós* es el jefe de una familia y el administrador de sus bienes, mientras que el δεσποτικός es el amo de un cierto número de esclavos.

En primer lugar, debe haber una unión [por parejas] en los seres que no pueden existir sin los otros, como el macho y la hembra para la perpetuación de la especie (no con intención deliberada sino por impulso natural, como en los demás animales y plantas, de dejar en pos de sí una [imagen] de sí mismos).

Y por naturaleza [uno] manda y [otro] obedece para la supervivencia. Quien con la inteligencia es capaz de prever está naturalmente destinado a ser amo, y quien tenga fuerza corporal para realizar [lo planeado por aquél] es, por naturaleza, esclavo; por eso hay un interés [mutuo] entre amo y esclavo.

1252b La naturaleza, sin embargo, hace distinción entre mujer y esclavo (la naturaleza no hace nada mezquino, como los forjadores del cuchillo delfico[4], sino para un fin: y esto porque cada instrumento es mucho mejor cuando se le destina a un [uso] único y no a muchos). Mas entre los bárbaros la mujer y el esclavo ocupan posición idéntica. La razón es que entre ellos no existe un amo natural, sino que su comunidad [es] de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas que

"es razonable que los griegos imperen sobre los bárbaros"[5]

considerando bárbaro y esclavo como una ecuación natural.

De estas dos sociedades resulta primero la familia. Hesíodo está en lo cierto cuando afirma que

"lo primero es la casa, la esposa y el buey para el arado"[6],

---

[4] Se utilizaba otrora para múltiples servicios, sagrados y vulgares (cfr. Hesiq., *Lex.*, s. v. Δελφικῆ μάχαιρα.

[5] EURÍP., *Ifig. en Ául.*, 1400; *Hel.*, 276.

[6] *Los trabajos y los días*, 405.

porque el buey es el servidor del pobre. La comunidad establecida por la naturaleza para satisfacer las necesidades cotidianas del hombre es la familia, a cuyos miembros denomina Carandas[7] "partícipes de panera", y Epiménides de Creta[8], "compañeros de comedero" [o comensales]. El primer [resultado] comunitario de varias familias, [unidas] no ya por las necesidades cotidianas, es la aldea. Y, a su vez, la estructura natural de la aldea parece ser la de una colonia de familias [constituida] por los hijos y los hijos de los hijos, "amamantados —como dicen unos— con una misma leche". Toda casa es regida por el más anciano, como las colonias, por tener la misma sangre. Por esta razón las *polis* fueron originariamente gobernadas por reyes, como todavía [las de] los bárbaros: porque se formaron de gente regida por monarcas. Es lo que Homero dice [de los Cíclopes]:

"cada cual da leyes a sus hijos y a sus esposas"[9],

porque vivían dispersos, como en los viejos tiempos. Que los dioses tienen un rey afirman los mortales, basados en que estos mismos son y fueron antaño gobernados por monarcas, y como los imaginan con figura corporal, así [los creen] viviendo como los hombres.

---

[7] Aristócrata, legislador de Catania (Sicilia), su ciudad natal (siglo VI a. C), y de otras colonias Calcídicas. Su nombre suele a veces asociarse al de Zaleuco, como lo hará el propio Estagirita más adelante (1274 a-b). Parece que sus leyes abarcan todas las actividades de la vida. No es seguro que haya establecido ninguna nueva *politeia* (cfr. DIOD. SIC, 12, 11-19). Véase libro II, nota 148.

[8] Poeta, adivino, taumaturgo. La leyenda le atribuye de 157 a 299 años de edad, y en cierta ocasión, un sueño que le duró prodigiosamente cincuenta y siete (DIÓG. LAERC., 23, 44 s.). Según Platón *(Leyes,* 1, 642 d), Epiménides se halla en Atenas hacia el 500 a. C. profetizando y librándola de una plaga; según otros (ARIST., *Athen. Pol.,* 1 s.), hacia el 600 a. C. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* I, págs. 112-113.

[9] *Od.,* 9, 114-115. También es citado por las *Leyes* de Platón (3, 680) y en la *Ética a Nicómaco* del Estagirita (9, 9, 1169 b).

La comunidad perfecta de varias aldeas es la *polis*, que tiene, por así decirlo, el más alto grado de autarquía[10]: se forma para vivir y existe para vivir bien. Luego toda *polis* es [una asociación] natural, ya que también [lo son] las sociedades primitivas [que les dieron origen]. Aquélla es la coronación de éstas, y su naturaleza es [ella misma un] fin. Porque decimos que [nada] llega a su pleno desarrollo, por ejemplo, un hombre, un caballo, una familia [si no es siguiendo su proceso] natural. [Ahora bien,] la meta y el fin de una cosa es lo mejor, y precisamente autarquía es [ambas cosas], el fin y lo mejor.

1253 a De lo dicho se deduce con evidencia que la *polis* existe en la naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político [11]. Quien, pues, por su naturaleza —y no por accidente— [carece] de *polis* es o un loco, o un [ser] superior, o un individuo como [aquel] a quien condena Homero, [como alguien]

---

[10] *Autarkeia* podría traducirse *autosuficiencia,* y es lo común. Pero esa voz castellana no da la idea de una *perfecta libertad y autonomía,* en lo concerniente a lo necesario *(Pol.,* VII, 4, 1326 b) y a la vida feliz (III, 9, 1280 b). Pues *autarquía* "es lo que por sí solo hace la vida digna de ser vivida y libre de toda necesidad" *(Eth. Nic,* I, 5, 1097 b). Esto sólo puede pensarse de la *polis* cuando ésta es independiente de cualquier poder exterior, aun cuando no sea político; y disfruta de suficiencia económica propia (véase EHRENBERG, *The Greek State,* pág. 95). Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* I, pág. 119. Por consiguiente, traducir *autarkeia* por *autosuficiencia* nos parece, cuando menos, deficiente: digamos *autarquía.*

[11] La expresión Ζῷον πολιτικόν que, a la letra, se traduce *animal político,* más exactamente corresponde a "hombre nacido para asociarse políticamente" (ARIST., *Eth. Nic,* 1, 7, 6), "ser, atado a la vida de la polis", "a la comunidad tanto urbana como política" (véase EHRENBERG, *op. cit.,* pág. 6). "Extraño sería —comenta en otro lugar el Estagirita *(Eth. Nic,* 9, 9, 1169 b)— tener todos los bienes del mundo en la soledad: el hombre es un ser destinado a una sociedad política, y su naturaleza es vivir con otros". No obstante, en otro pasaje de la misma *Ética* (8, 14, 1162 a) agrega que "por su naturaleza el hombre está más destinado aun al matrimonio que a la asociación política, puesto que la familia es anterior y más necesaria que la *polis".*

"sin familia, sin ley y sin hogar"[12],

que por naturaleza no ama sino la guerra, una ficha indefensa en un juego [de mesa][13]. [La razón de] que el hombre [tenga] más de animal político que toda abeja o cualquier animal gregario [es] evidente. La naturaleza, como hemos dicho, no hace nada sin algún propósito y el hombre [es] el único de los animales dotado de palabra. El mero sonido es indicación de placer o dolor, que pertenece también a los otros animales (su naturaleza los capacita para percibir el placer y el dolor y significarlo a los demás). Pero el lenguaje sirve para expresar aquello que es conveniente o nocivo, lo justo o lo injusto. Y es característico del hombre frente al resto de animales, que él solo tenga percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y otros valores; pues bien, la común [posesión] de estos [es lo que] forma casa y *polis.*

Además la *polis* tiene por naturaleza prioridad sobre la familia y sobre cualquier particular entre nosotros, ya que el todo es necesariamente primero que las partes: y si todo el cuerpo se destruye no habrá ni pie ni mano, si no es por homonimia, como quien habla de una [mano] de piedra (que muerta será lo mismo). Los objetos se definen por su función y capacidad, de modo que en dejando de ser [lo que eran] no serán ya idénticos, sino sólo homónimos.

---

[12] *Il.*, 9, 63; cfr. *Eth. Nic,* 10, 7, 1177 b; cfr. *Il.*, 5, 890 s.

[13] Alusión a un juego de mesa (πεσσοί) de entonces. El tablero está dividido en treinta y seis escaques o pequeños cuadros, cruzado por una línea central, denominada ἱέρα γραμμή. En el palacio de Cnossos, en Creta, se encontró uno por el estilo (cfr. *The Oxford Classical Dictionary* [1970], art. *Games).* Las piezas de pedrezuelas ovaladas deben combatir más, a medida que van quedando desprotegidas (cfr. PLAT., *Rep.*, 604 c; EURÍP., *Fragm.*, 360, 9; *Suplic*, 409; ARISTÓF., *Ecles.*, 987, etc.). Los romanos denominan este juego *ludus duodecim scriptorum.* Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* I, págs. 121 y ss.

Es evidente, decíamos, que la *polis* existe por naturaleza y es primero que el individuo; y como éste aisladamente no es autárquico, viene a ser como la parte en relación con el todo. Mas quien es incapaz de vivir en sociedad o no necesita nada porque es autárquico, [ése] es una bestia, o es un dios. Pero no es parte de la *polis.*

La naturaleza ha infundido en todos los mortales un impulso de sociabilidad: quien primero estableció [una *polis]* fue el mayor de los benefactores.

Como el hombre que ha alcanzado el [pleno] desarrollo es el mejor de los animales, así también es el peor de todos cuando se independiza de la ley y de la justicia. La injusticia armada es peligrosísima: y el ser humano está naturalmente equipado con armas al servicio de la inteligencia y de las virtudes, pero que puede usar para los fines peores. Por eso, si no tiene virtud, es el más profano y salvaje, el más voluptuoso y glotón. La justicia está ligada a la *polis,* [tiene un valor político], porque la [administración] de la justicia, que no es sino la determinación de lo que es justo, es la regla de la comunidad política.

1253b 3. Del análisis resulta claro cómo está constituida la *polis.* Vamos ahora a tratar de la administración doméstica [14], puesto que toda *polis* se compone de familias. Las partes de esta administración corresponden a las personas que constituyen la casa, y la casa completa [incluye] esclavos y libres. Ahora bien, como deben

[14] El término griego *olKovouia* (que en castellano da *economía,* con un sentido ya muy específico en la sociedad actual) significa literalmente el arte del gobierno doméstico, es decir, el manejo de la casa, de la familia, de la labranza, de la mayordomía. Esa *economía,* como se precisa en el texto, comprende cuatro partes: a) las relaciones entre los esposos, b) entre el padre y los hijos, c) entre el amo y los esclavos, d) las que se refieren a las cosas materiales o de subsistencia. *Economía* tiene, a veces, un sentido más general, político, aun cuando el indicado es el más ordinario. Por eso lo hemos traducido —y así lo conservaremos a lo largo de estos libros— como *administración doméstica;* pero en el texto original Aristóteles emplea siempre la palabra *oikonomia.*

examinarse primero los elementos más simples, que en una casa son amo y esclavos, marido y mujer, padre e hijos, hemos de considerar cada una de estas tres relaciones y cómo deben ser: es decir, las [relaciones] heril, marital (no existe [en griego] un término [preciso] que exprese la unión de marido y mujer) y procreadora (no tenemos una palabra adecuada para esta idea)[15]. Hay una [cuarta relación], además de aquellas tres, que también examinaremos; la cual es una parte que para unos [pertenece simplemente] a la administración doméstica, [mientras que] para otros es la parte más importante de ella —habrá que ver qué es—: me refiero a la llamada crematística.

Hablemos ante todo del amo y del esclavo sin perder de vista las necesidades de la vida práctica, procurando en estas relaciones llegar a un punto de vista mejor que los actuales. Hay quienes opinan que el ejercicio [de la autoridad] del amo requiere un conocimiento [especial], y que por otra parte la administración doméstica, el control de los esclavos, la autoridad del gobernante y la del monarca son una misma cosa, como ya se dijo. Para otros el control de esclavos es antinatural (pues la distinción del esclavo y libre es meramente convencional, no natural): es, por consiguiente, injusta, porque es violencia[16].

4. La propiedad es parte del gobierno de la casa, y el arte de adquirir una propiedad pertenece a la administración doméstica. (Es imposible que uno pueda vivir, y [menos] vivir bien, sin los elementos necesarios.)

---

[15] En griego, las palabras correspondientes a "conyugal", σύζευξις, "enyugado" (PLAT., *Leyes*, 930 b) y "procreadora", τεκνοποιητική [κοινωνία], "engendradora de niños", no indican de manera clara la naturaleza de su poder, como subdivisión de la administración doméstica. Sobre el término, que designa la cuarta relación, es decir, la *crematística*, véase en la nota 23 la explicación.

[16] Para el propio Platón (*Leyes*, 777 b), la admisión de la esclavitud institucionalizada ofrece numerosas dificultades.

Como en las artes de una esfera determinada se necesitan los instrumentos apropiados, si se quiere realizar una obra, lo mismo en la administración doméstica. Mas los instrumentos unos son inanimados, otros animados. (Por ejemplo, para el timonel hay uno sin vida —el timón—, otro vivo —el vigía—; el subordinado, en cualquier actividad es una especie de instrumento.)

De igual manera la propiedad es un instrumento [útil] para la vida, la posesión es la suma de tales instrumentos; el esclavo un artículo vivo de la propiedad, el subordinado un instrumento que tiene precedencia a los demás. Si fuera posible que cada instrumento realizara el trabajo propio obedeciendo a una voz de mando o anticipándose inteligentemente, como las estatuas de Dédalo o los trípodes de Hefesto[17], los cuales —según el poeta—

"por propio acuerdo participan en las asambleas de los dioses"[18];

1254a si las lanzaderas tejieran solas y los plectros las cítaras tañeran, entonces ni los patronos necesitarían obreros ni esclavos los amos.

---

[17] Dédalo es artista e inventor legendario de los tiempos arcaicos. Nacido en Atenas, viaja a Creta donde hace prodigiosas obras de habilidad artística, como el célebre laberinto del Minotauro, la estatuilla de Afrodita, la silla para esta diosa en la Acrópolis, las alas artificiales para sí y para su hijo Ícaro, y mil cosas más. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*. I, pág. 138.

El gran mérito de Dédalo es el de haber intentado expresar el movimiento en sus estatuas por las variadas actitudes de los brazos y las piernas, lo cual representa un inmenso progreso sobre la estatuaria egipcia. Antes de él, los escultores no sabían más que aplicar los brazos como al cuerpo y juntar las piernas una con otra.

Por su parte, Hefesto, divinidad del fuego, de la herrería y de las forjas, realiza obras de arte espléndidas en su género (*Il.*, 18, 373 s.; *Od.*, 7, 21 s.), como el escudo de Aquiles, el cetro de Agamenón (*Il.*, 2, 101 s.), y otras.

[18] *Il.*, 18, 376.

Mas los instrumentos de los que hablamos son instrumentos de producción, en cambio la propiedad es para la acción. Fuera del empleo, algo más se hace con la lanzadera, en cambio con un vestido o con un lecho nada más que el uso. Por otra parte, como la producción y la acción son diferentes, y ambos necesitan instrumentos [propios], éstos tienen asimismo su correspondiente diferencia. Pero la vida es acción y no producción, luego el esclavo es un servidor para la acción. Se habla de propiedad [en el sentido de] parte nada más: pero lo que es parte no lo es tan sólo de otra [cosa], sino que [lo es] enteramente de otra [cosa]. Lo mismo sucede con la propiedad. El amo es amo del esclavo, pero no es nada de éste; en cambio el esclavo no es sólo esclavo del amo, sino que [pertenece] enteramente a él.

Vemos, pues, claro cuál es la naturaleza y capacidad del esclavo: quien siendo hombre no se pertenece naturalmente a sí mismo sino a otro, ése es por naturaleza esclavo, y quien siendo hombre es de otro, es artículo de propiedad en cuanto hombre. Propiedad es instrumento de acción, separable [del dueño].

5. Pero ¿existe [acaso] alguien destinado por la naturaleza a ser esclavo, para quien semejante condición sea justa y conveniente? o, [mejor], ¿toda esclavitud es contra la naturaleza? Examinémoslo. La respuesta no es difícil desde los puntos de vista racional y empírico.

Que unos manden y otros obedezcan es algo no sólo inevitable sino conveniente, y ya desde el momento de nacer unos [seres] son marcados para la sujeción, otros para el mando. Hay [también] muchas clases de gobernantes y de subditos (el mejor gobierno es siempre el que tiene mejores subditos, por ejemplo, mejor [el gobierno sobre] hombres que [sobre] fieras; la obra es mejor cuando es hecha por mejores obreros; cuando uno manda y otro obedece se está haciendo una obra [común]). En todo caso, en un compuesto formado de

partes, sean continuas o discretas, aparece clara la distinción entre el rector y el regido. Dualidad que existe por virtud de la naturaleza en los seres vivos: aun en los objetos inanimados hay un principio gobernador, como el de la armonía [musical]. Mas nos estamos tal vez alejando del tema.

El ser vivo, primero que todo, consta de alma y cuerpo: de los cuales uno por naturaleza es el que gobierna y el otro el gobernado. Pero examinemos qué pretende la naturaleza en las cosas conformes con su condición natural no corrompida. Debemos, [por consiguiente], estudiar al hombre en el estado más perfecto tanto de cuerpo como de alma, pues aquí es donde se puede ver claro: [porque] en las naturalezas viciadas
1254b o corrompidas podrá a veces parecer que el cuerpo domina al alma precisamente por estar en pésimas condiciones o contra natura.

Es posible ver, pues, como decimos, en los seres vivos un orden despótico y [otro] político: el alma impera sobre el cuerpo con autoridad de déspota, la inteligencia sobre los apetitos en [forma] política o regia. Y es evidente que el gobierno del alma sobre el cuerpo, como el de la inteligencia y del elemento racional sobre el afectivo, es natural y conveniente; mas la igualdad o la relación inversa [de los dos] es siempre a todos perjudicial. [Como] en los otros vivientes, [acontece] lo mismo con el hombre. Los [animales] domésticos tienen mejor naturaleza que los salvajes y les conviene más ser manejados por el hombre, porque esto los preserva. El macho, por su parte, es por naturaleza superior, la hembra inferior, el uno debe mandar, la otra obedecer: principio que por necesidad se extiende a toda la creación.

Donde, pues, existe tal diferencia como la del alma y el cuerpo, el hombre y la fiera (tal el caso de aquellos cuyo oficio es el servicio corporal, y es el mejor que

pueden desempeñar), ésos son por naturaleza esclavos, y nada mejor hay para ellos, según lo dicho, que vivir bajo la autoridad del amo. Aquél es por naturaleza esclavo que puede ser propiedad de otro (precisamente por eso lo es), lo mismo que quien participa de razón suficiente para entenderla, pero sin disfrutarla. Los demás animales no captan la razón, obedecen simplemente a sus instintos. En el empleo [que hacemos de ellos] es mínima la diferencia: unos y otros sirven con su cuerpo a las necesidades de la vida, digo, los esclavos y los animales domésticos.

Ahora bien, la naturaleza misma ha hecho distinción entre el cuerpo de los hombres libres y el de los esclavos, dando a éstos fuerza para los trabajos serviles, haciendo erguidos a aquéllos, poco útiles para las labores físicas, pero bien capaces de la vida cívica (vida que, en su desarrollo, se divide en las artes de la guerra y de la paz). Ocurre, sin embargo, muchas veces el fenómeno contrario: existen esclavos con cuerpo [de hombres libres], y hay [libres] pero con alma de esclavos. Pues es obvio que si los seres humanos se diferenciaran unos de otros sólo en la [forma] corporal, como las estatuas de los dioses [se diferencian de nosotros], hemos de confesar evidentemente que la clase inferior debe ser esclava de la superior. Y si hay diferencia en el cuerpo ¡cuánto más en el alma! Pero la belleza del cuerpo se ve, mientras que la del alma no.

1255a Es claro, pues, que unos hombres son libres por naturaleza, y esclavos otros, y que por esta razón la esclavitud es conveniente y justa para éstos[19].

---

[19] Esta frase es citada por el *Ps.* PLUTARCO, *Pro Nobil,* 6.

"Aristóteles —escribe M. Defourny— es el defensor de la esclavitud, pero es también el reformador. Combate las tesis brutales en virtud de las cuales todo hombre, pese a las más elevadas cualidades, pudiera ser esclavo. Ordena tratar a los esclavos con suavidad y dejarles la esperanza de la libertad. Si no condena la institución en sí misma, es porque cree en la necesidad demostrada y en la utilidad incontestable, aun para quienes la sufren.

6. No es difícil, sin embargo, mostrar que quienes defienden lo contrario tienen parcialmente razón. Esclavitud y esclavo se emplea en dos sentidos. Porque también existe esclavo y esclavitud por ley. La ley de que hablo es una especie de convención: que todo botín de guerra se supone pertenecer a los vencedores.

Muchos juristas la rechazan, como [si se tratara de] un orador que presentara una medida ilegal: detestan la noción de que, porque un hombre tenga la capacidad de hacer violencia y sea superior en fuerza bruta, pueda por eso subyugar y esclavizar a otro. Aun entre los filósofos hay diversidad de opiniones. El origen de la disputa y la razón de [la confusión de] los argumentos es éste: en cierta manera la virtud, cuando encuentra los medios, tiene la máxirna [capacidad] de imponerse por la fuerza. Pero como el poder superior se halla siempre en la supremacía de lo mejor, luego — parece — que sin virtud no existe la fuerza[20].

Pero la cuestión es si también está implicada la justicia. (Para poder distinguir aseguran unos que justicia es benevolencia, otros no, que es el gobierno del más fuerte.) Mas si nosotros enfrentamos por separado estos pareceres divergentes no tiene valor [persuasivo] ni con-

---

Esta creencia quizas no deja de tener fundamento para su época. En este caso, la falla de Aristóteles, su única falla, será el haber convertido en necesidad y utilidad absolutas y universales, una necesidad y utilidad históricas y temporales, salidas de un estado económico pasajero cuyas transformaciones ulteriores no previo" *(op. cit.,* págs. 37-38).

"Si Aristóteles hubiera conocido el 'maquinicismo' moderno, hubiera sin duda tenido otro lenguaje" (MARCEL PRÉLOT, *Aristote, La Politique,* [Paris], Edit. Gonthier, [1971], pág. 266).

[20] Al mencionar, líneas más arriba, una *medida ilegal,* el autor está aludiendo a la llamada γραφὴ παρανόμων, o sea, la acusación que puede formular cualquier ciudadano contra quien proponga a la asamblea popular (ἐκκλησία) una medida *(graphe)* considerada como opuesta *(para)* a las leyes *(nomon)* establecidas. Sobre la interpretación de todo este discutido pasaje, véase W. L. NEWMAN, *op. cit.,* II, págs. 150-152. También el párrafo siguiente, en su interpretación, es muy discutido y difícil. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* II, pág. 158, y E. BARKER, *op. cit.,* pág. 15 n. 3.

vence contra la alternativa de que el superior en virtud debe gobernar o ser amo.

Otros, aferrados, como creen, a un principio de derecho (porque la ley crea un estado de derecho) sostienen que la esclavitud [lograda] gracias a la guerra es justificada, pero al mismo tiempo se contradicen: porque, ¿y si la causa de la guerra es injusta? Nadie jamás afirmaría que sea esclavo quien sea indigno de serlo. Si este fuera el caso, personas de la más elevada alcurnia podrían llegar a ser esclavos, e hijos de esclavos, caso de ser capturados en guerra y vendidos. Por esto los griegos rehúsan llamarlos esclavos sino [que prefieren reservar el término] para los bárbaros. Así, pues, con tal lenguaje no quieren significar sino el esclavo natural, de que arriba hemos tratado. Hay que admitir, en resumidas cuentas, que unos son esclavos en cualquier parte del mundo, y otros jamás. Esto mismo se aplica a la nobleza. Los Griegos se consideran nobles a sí mismos no sólo en su patria sino en cualquier parte [de la tierra]; para ellos en cambio los bárbaros [son nobles] en su país de origen nada más, [dando a entender que] hay dos clases de nobleza y de libertad, absoluta una, relativa la otra. La *Helena* de Teodectes dice a propósito:

"A mí que soy por padre y madre
de raigambre divina,
¿quién a llamarme esclava
jamás se atrevería?"[21].

Cuando esto dicen ¿no distinguen, por el bien y el
1255b mal, al libre y al esclavo, al noble y al villano? Piensan que, como los hombres y animales engendran hombres

[21] Fragm. 3 (Nauck 3). Teodectes *(circa* 375-334 a. C), discípulo y amigo de Platón, de Isócrates y del Estagirita, es orador muy pulido (Cíc, *Orat.*, 172), autor de farsas teatrales en verso y, como dramaturgo, compositor de 50 tragedias.

y animales, así de los buenos nacen los buenos. [Pero] la naturaleza de intento pretende esto, aunque no siempre tiene éxito.

Así vemos que hay cierto fundamento para las dos opiniones divergentes: que no siempre esclavos y libres son de tal condición natural, y que hay casos en que existe dicha distinción, siendo beneficioso y justo para unos el ser esclavos, para otros el ser amos, practicando aquéllos la sujeción, éstos la autoridad a que por naturaleza están destinados. Pero es evidente que el abuso de autoridad es perjudicial para las dos clases (por ser idénticos los intereses de la parte y del todo, del cuerpo y del alma); el esclavo, decíamos, es parte del amo, parte viva aunque separada físicamente; cuando tal relación es natural existe una amistad entre esclavo y señor, hay comunidad de intereses; y lo contrario, cuando se funda meramente en la ley y en la fuerza bruta.

7. De lo anterior concluímos que la autoridad del amo y la del magistrado no son una misma cosa, ni lo son las diferentes clases de gobierno, como algunos afirman. Hay una soberanía que se ejercita sobre subditos libres por naturaleza, y otra sobre esclavos naturales. La una se llama monarquía (uno solo gobierna una casa), la otra es política sobre [seres] libres e iguales.

Ahora bien, al amo no se le llama así porque posee una ciencia [determinada], sino por sus dotes intrínsecas; lo mismo se diga del esclavo y del ciudadano libre. Puede darse, sin embargo, una ciencia señorial y una ciencia servil. Esta última sería la de aquel Siracusano que ganó dinero enseñando a los esclavos sus deberes cotidianos, instrucción que puede extenderse a los oficios de la cocina y artes por el estilo. Servicios hay de todas clases, más o menos necesarios, más o menos honorables conforme reza el proverbio: "[hay] esclavos y esclavos, [como] señores y señores"[22].

[22] Fragm. 2, 492 (Kock).

Pero todas esas formas del saber son serviles. La ciencia del amo no se entiende con la compra de esos seres sino con su explotación, lo cual ni es gran cosa ni es un prodigio: simplemente debe saber mandar lo que el otro debe saber ejecutar. Por esto quienes pueden deshacerse de tales ocupaciones encomiendan semejante cargo a un mayordomo, para consagrarse ellos a la política o a la filosofía. El arte de adquirirlos, digo [de adquirirlos] justamente, difiere de los dos anteriores, por ser una especie de cacería o guerra.

Basta ya de la distinción entre amo y esclavo.

1256a 8. Hemos demostrado que el esclavo es parte de la propiedad. Estudiemos ahora, siguiendo nuestro método, la propiedad en general y la crematística. Primero, preguntémonos si esta última es igual a la administración doméstica[23], o es parte o instrumento de ella, y en el último caso, si es como la lanzadera al arte textil o la fundición de bronce a la estatuaria. (No son instrumentales de igual manera, pues la una provee de instrumentos, la otra de material; por material entiendo el elemento básico de que se fabrica un objeto, por ejemplo, la lana para el tejedor, el bronce para el escultor.)

Es evidente, pues, que la administración doméstica no es idéntica a la crematística: (ésta suministra el ma-

---

[23] Literalmente, *crematística* es tráfico de dinero, arte de adquirirlo en todas sus formas, lícitas o no (PLAT., *Gorg.*, 452 a.). Cfr. GEORGES D. CONTOGIORGIS, *La théorie des révolutions chez Aristote,* Paris, R. Pichón et R. Durant-Auzias, 1978, pág. 2 n. 2.

Para Aristóteles se presenta en dos formas: la primera tiene por objeto todo aquello que necesita una familia; la segunda, la acumulación de dinero. En el primer caso, forma parte de la *economía;* en el segundo, el nombre de crematística se le atribuye con un sentido restringido (cfr. J. AUBONNET, *op. cit.*, t. I, pág. 121 n. 1). Viene de χρῆμα, que significa necesidad, es decir, lo que uno necesita o usa. Suele tomarse generalmente, como en el segundo caso, para indicar no las formas correctas, sino las pervertidas, de adquirir ganancias monetarias.

Sobre el desarrollo histórico de los depósitos bancarios en Atenas y el negocio de la usura entonces, puede consultarse CAH 2, vol. VI, págs. 72-74. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* I, págs. 186-187.

terial, aquélla lo emplea; si no, ¿quién se encarga de administrarlo sino la economía?), pero ¿es parte de ella o es distinta? He aquí la cuestión. Porque si el crematista debe considerar dónde y cómo obtener dinero y propiedad, y si la propiedad y la riqueza incluyen muchas partes [diferentes], [averigüemos] primero si la agricultura es parte de la crematística o es un arte de otro género, y en general [investiguemos sobre] la preocupación [por los alimentos] y el [modo de] adquirirlos.

Igual que las maneras de subsistir son muchas, también son muchas las clases de vida tanto de animales como de hombres: no puede conservarse la vida sin alimento; la diferencia de la alimentación ha hecho diferente [el género de] vida de los animales. De las bestias unas son gregarias, otras esporádicas, según que mejor se adaptan al sustento, pues las hay carnívoras o frugívoras u omnívoras[24]. La naturaleza ha determinado sus costumbres para facilitarles la obtención del alimento. Mas como los gustos no son naturalmente iguales, — lo que agrada a uno disgusta a otro —, el [género de] vida de los carnívoros es bien distinto del de los frugívoros.

Lo mismo sucede con el hombre: y no es poca la diferencia. Los más indolentes son nómadas (el alimento lo obtienen, sin mayor esfuerzo, de los animales domésticos; y como en busca de pastos sus rebaños se mueven de sitio en sitio, así ellos se ven obligados a seguirlos, como si cultivaran una granja ambulante). Otros se mantienen de la cacería, y cambian según la

---

[24] Aristóteles emplea el término σποραδικός, que tiene el sentido de *disperso,* en cuanto que no vive en grupos. Por eso hemos conservado la palabra en su valor original. Para carnívoro, el griego dice *zoófago;* para hervíboro, *carpóforo;* para omnívoro, *pánfago.* Por parecer quizá un poco rebuscados en castellano, preferimos los vocablos latinos ya tan comunes.

caza, porque unos viven de la piratería [25], otros que habitan cabe los lagos, pantanos y ríos o el mar, viven de la pesca, otros, finalmente, de las aves o de las bestias salvajes; la mayoría del suelo, de los frutos de la tierra.

Tales son, más o menos, las maneras de subsistir de
1256b quienes ganan el pan con el trabajo productivo, y no por cambio ni mercadeo —[como son los] nómadas, ladrones, pescadores, cazadores, labriegos—. Hay también quienes de la combinación de oficios se ganan fácilmente la vida, supliendo con uno las deficiencias del otro: como el del pastor y el del ladrón, el del labriego y el del cazador, y así en otras cosas.

Tal facultad [para adquirir la subsistencia] es dada evidentemente por la naturaleza a todos los seres vivos desde que nacen hasta que acaban. Ciertos animales producen, junto con las crías, alimento suficiente para sostenerlas hasta que son capaces de valerse por sí mismas, como son los vermíparos *[escolecótocos]* o los ovíparos *[oótocos];* los vivíparos producen en ellos mismos hasta cierto tiempo un [alimento] natural que se llama leche. De igual manera podemos deducir que, al nacer los animales, existen plantas destinadas a ellos y animales destinados al hombre, los mansos para su uso y alimento, los salvajes —si no todos, al menos la mayoría— para su sustento y ayuda, como [el suministro de] vestido e instrumentos que se sacan de ellos. Ahora bien, puesto que la naturaleza no hace nada en vano y sin

---

[25] La piratería terrestre y marítima era práctica común en los tiempos antiguos y, según parece, no moralmente reprobable. Aristóteles la considera con toda naturalidad como una de tantas formas de ganarse la vida (cfr. *Tuc,* 1, 5), lo mismo que el pastoreo y la agricultura. Cfr. PLAT., *Leyes,* 823 b. Aristóteles no está pensando en los ladrones y salteadores de las sociedades civilizadas, que para él son utilidades vergonzosas y serviles, es decir, propias de esclavos (αἰσχροκερδής, ἀνελεύθερος), c injustas (ἄδικος) (cfr. *Eth. Nic,* 4, 3, 1122a; 5, 10, 1134a), sino en la piratería de los tiempos antiguos, a la manera de la λῃστεία que aparece en los poemas homéricos, o la de los países salvajes —λῃστικὴ ἔθνη—. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* I, pág. 170.

un fin, luego todo está hecho naturalmente por causa del hombre.

Y así el arte de la guerra es, en cierto sentido, un modo natural de adquisición (del cual la caza es una parte), que debe practicarse no sólo contra las bestias salvajes sino aun contra aquellos hombres que, destinados por la naturaleza a la sujeción, no lo aceptan, pues una guerra de esta clase es naturalmente justa.

Existe, pues, una manera natural de adquirir, que es parte de la administración doméstica, en cuanto que lo necesario para la vida está a nuestra disposición o debe almacenarse para utilidad de la comunidad política o de la familia. De estos elementos, a nuestro parecer, se amasa la riqueza verdadera. La cantidad de bienes suficiente para una vida próspera no es ilimitada, por más que diga Solón en un verso que

"de las riquezas no hay límite prescrito para el hombre"[26].

Pero sí lo hay, como en las demás artes. Pues ningún instrumento de ningún arte es absoluto ni por el número ni por el tamaño; la riqueza es la suma de instrumentos [destinados a la administración] doméstica y de la *polis*. Existe, en conclusión, [puesto en práctica] por los que administran una casa y por los que [administran] una *polis*, un arte natural de adquisición; y hemos visto las razones.

1257 a 9. Hay otra variedad de adquirir, denominada, común y justamente, crematística[27], responsable de la idea de que no existe límite a la riqueza y a la propiedad. Las afinidades mutuas llevan a unos a afirmar que [las dos formas de adquirir] son idénticas. Pero ni son lo mismo ni están más allá de la [anterior]. La una es

[26] Fragm. 1371 (Bergk); *Teognis,* 227.

[27] Véase la nota 23.

natural, la otra no, sino que por lo común es producto de la experiencia y de la habilidad.

Comencemos el análisis de esta manera: en todo artículo hay un doble uso, ambos pertenecientes al objeto como tal, pero no de la misma manera; el uno es propio, el otro impropio. En una sandalia, por ejemplo, el uso y la mercancía; ambos son empleos de la sandalia. Más aún, quien da una sandalia a quien la necesita, a trueque de dinero o de alimento, está de hecho utilizando la sandalia como sandalia, aun cuando no es este el fin propio, porque no se hizo para eso. Lo cual se aplica a las demás posesiones. El cambio existe, y desde el principio resulta de la circunstancia natural de que algunos tienen muy poco, otros más de lo debido (de lo cual resulta claro que el negocio de pequeñas ganancias[28] no forma [parte] naturalmente, de la crematística: pues es necesario [que el cambio] se limite a lo suficiente [para vivir]).

En la primera [forma de] comunidad (es decir, en la familia) es evidente que no hubo nada de esto; sólo comenzó cuando la sociedad fue creciendo. Los [miembros de la familia] tenían al principio todo en común; separados ya y divididos [participaban todavía] de muchas cosas y de otras que debieron intercambiar según las necesidades, igual que las [transacciones] en los pueblos bárbaros hoy día. Cambian lo útil por lo útil, y nada más; por ejemplo, dan vino por trigo, o viceversa, y así en otras cosas. Esta clase de permuta no es antinatural ni pertenece a la crematística (servía [simplemente] para satisfacer las exigencias de la autarquía[29] natural).

[28] El término usado por el autor (καπηλικὴ [τέχνη]) señala el negocio de los pequeños mercaderes, de los vendedores ambulantes, como diríamos hoy.

[29] Véase la nota 10.

Del simple trueque nació otro con toda razón: al depender cada vez más de mercancías del exterior, pues importaban lo que les sobraba, inevitablemente hubo de introducirse la moneda[30], ya que no era fácil transportar siempre los artículos naturalmente necesarios. Por lo cual [los hombres] convinieron en emplear para el tráfico algo que pudieran recíprocamente dar y recibir, algo que fuera a su vez útil y manejable para el logro de la vida —como hierro, plata y similares—, que al principio se midió por el tamaño y el peso pero que con el tiempo se acuñó con grabados, solucionando el problema de tener que medirlo: el cuño marcaba el valor.

1257b Instituida la moneda, del proceso necesario del cambio sobrevino otra forma de crematística, el negocio de pequeñas ganancias. Éste fue sin duda muy simple en los comienzos, mas con la experiencia se fue tecnificando [cuando los hombres descubrieron] cómo y dónde se obtiene mayor provecho.

La crematística tiene que ver ante todo con el dinero, según parece: su función es descubrir las fuentes de dónde acumular más y más. El arte de producir riqueza y dinero. Para muchos, riqueza es atesorar dinero, pues la crematística y el negocio de pequeñas ganancias tienen que ver con esto. Otros sostienen que el dinero acuñado es mera ficción, una simple convención, algo no natural, que si lo sustituyeran por otra cosa no tendría valor ni aprovecharía a propósito alguno del diario vivir. Una persona rica en monedas puede con frecuencia carecer del diario sustento. Absurdo es considerar riqueza

---

30 La invención de la moneda se atribuye a los reyes de Lidia, en el Asia Menor, pocas décadas antes del año 600 a. C, pero es perfeccionada en el continente griego, donde unas cuantas monedas de plata reemplazan los "instrumentos" locales de metal. Éstas combinan dos cosas: el principio de que la forma de cualquier medio de cambio ha de ser de tipo convencional y figura inalterable, y las barras de los antiguos orientales de peso y contenido metálico fijos (cfr. ARIST., *Eth. Nic.*, 5, 5, 10-11, 14). Véase W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, págs. 185-186.

aquello que, por más que abunde, deja morir de hambre, como el Midas[31] de la fábula cuya súplica avara convertía en oro todo cuanto presentaban a sus ojos.

Unos tratan de buscar un concepto distinto de la riqueza y de la crematística, y tienen razón. La riqueza natural y la crematística son diferentes; aquélla pertenece a la administración doméstica, ésta consigue dinero, no de cualquier modo, sino con ganancia. Y parece tiene que ver con la moneda, porque ésta es el punto de partida y la meta del cambio. En cuanto a la riqueza que viene de la crematística, no hay fronteras: como no las hay en la medicina en relación con la salud, y así en las otras artes respecto a sus fines particulares (cada cual aspira a llegar a sus fines hasta el máximo). En cambio sí hay un lindero en los medios para lograr el fin (el fin siempre limita): así también en la crematística no hay linderos en lo que atañe al fin, siendo éste la riqueza y la adquisición de bienes. Al contrario de la crematística, la administración doméstica tiene un límite: pues [la ganancia ilimitada] no es el objeto de la administración doméstica. Por consiguiente, toda riqueza debe tener su límite, aunque de hecho vemos todo lo contrario: los traficantes todos tratan de acrecentar su caudal indefinidamente.

La causa [de esta confusión] es la afinidad entre las dos clases de crematística: el uso coincide, siendo uno mismo el instrumento; en cambio, el modo es un tanto diferente: en un caso, el fin es la acumulación; en el otro, varía. Por eso algunos llegan a creer que esta es la función de la administración doméstica, y la idea

---

31 Rey legendario de Frigia de quien se cuenta que una vez, al encontrar borracho a Sileno —compañero de Dionisos, divinidad del vino y la embriaguez— le ofrece hospitalidad. En recompensa, Dionisos promete concederle realizar todos sus deseos. Ni corto ni perezoso, Midas le pide que todo aquello que toque se convierta en oro. Pero bien pronto ve, con pesar, que hasta los alimentos al contacto de su mano se convierten en ese precioso metal... (OVID., *Metamorf.*, 11, 90-145).

total de su vida es obligarse a mantener a salvo el capital o acrecentarlo hasta más no poder.

1258a El fundamento de esta actitud es el afán simplemente de vivir, pero no el de vivir bien, y como son sin límites sus deseos, también el de las cosas que los estimulan. Aun los que anhelan una vida buena buscan los medios de obtener placeres corporales: y puesto que el disfrute de éstos parece depender de la propiedad, la crematística absorbe toda su energía, con lo cual aparece la segunda especie de crematística. El goce de estos hombres se cifra en el exceso. Por eso buscan el arte que produzca el exceso placentero; y al no encontrarlo por la crematística, ensayan otros medios empleando antinaturalmente sus capacidades. La valentía no tiene por objeto producir dinero sino confianza, como tampoco la estrategia ni la medicina, sino que de éstas es la victoria o la salud respectivamente. Pero mucha gente todo lo convierte en hacer dinero, como si éste fuera el fin y todo debiera conspirar a él.

Hemos considerado la crematística no necesaria, hemos visto su naturaleza, por qué causa la necesitamos, cuál es la necesaria, cómo se diferencia, cómo es una rama natural la administración doméstica en relación con las provisiones alimenticias, y, finalmente, cómo no es ilimitada, al estilo de la otra, sino que tiene límites.

10. Hemos hallado la respuesta al problema planteado al principio, de si la crematística pertenece o no a la administración doméstica y a la administración de la *polis,* pero debe contarse con ella. (Del mismo modo que la política no hace a los hombres sino que los toma de la naturaleza y se vale de ellos, así también esta [última] y la tierra, el mar o cualquiera otro elemento deben suministrar los alimentos.) Es entonces cuando el jefe [de familia] debe administrar lo que tiene a mano: como no es deber del tejedor hacer las lanas sino usarlas

y conocer cuál es útil y servible, cuál es mala e inapropiada. De no ser así, cómo la crematística forma parte de la administración doméstica y la medicina no: porque de seguro los miembros de una casa deben tener salud como deben tener vida u otra cosa necesaria. Es obligación de un jefe [de familia] o de un gobernante mirar por la salud [de todos], mas ésta no le corresponde a él sino al médico; lo mismo sucede con la propiedad, que en un sentido corresponde al jefe de familia y en otro no, sino a un arte auxiliar.

Principalmente atañe a la naturaleza — como decíamos antes— el suministrarla: porque es [propio] de la naturaleza, dar alimento al ser que nace y a toda cría le da alimento en sus padres. Luego la crematística, [que procede] de todos los frutos y animales, es siempre natural.

Dos formas hay, como acabamos de decir, de crematística: la del negocio de pequeñas ganancias y la de
1258b la administración doméstica: necesaria ésta y honorable; aquélla — la del comercio con ganancia — justamente censurada (por no ser natural sino a expensas de otros). Pero la más odiada, y con toda razón, es la usura que obtiene ganancias del dinero mismo y no del [uso para el] cual se introdujo. Éste se hizo para ser empleado en el intercambio, mientras que el préstamo hace crecer la prole ([en griego] llamamos *tokos* [prole] [a la usura], porque como los hijos *[tiktomena]* se parecen a los padres, así el interés engendrado por el dinero es dinero) [32]. Luego, de todas las maneras de ganar dinero ésta es la más antinatural.

[32] El sustantivo griego τόκος (del verbo τίκτω 'engendrar', 'parir', de donde el participio presente pasivo τικτομήνα, lo engendrado, los hijos) significa, como dice el texto, la prole y, metafóricamente, el producto del dinero, el interés, la usura. He ahí el juego de palabras. La malicia intrínseca del préstamo a interés proviene de la esterilidad congénita del dinero.

11. Baste ya lo dicho de la teoría: vengamos a lo práctico. Todos estos temas en teoría son discutibles, pero es menester [examinar] la práctica.

Las partes útiles de la crematística [natural] son: primero, conocimiento empírico de la hacienda, por ejemplo, qué ganado es más productivo, dónde y cómo, qué razas de caballos o bueyes u ovejas y cualesquiera otros animales (pues se requiere experiencia para saber cuáles rinden más que otros y en qué sitios determinados, ya que unos engordan mejor en ciertos lugares que otros); segundo, la agricultura, que puede ser de labranza o de plantío de viñas y olivos, o de apicultura, o de pesca y volatería, o toda clase de animales de que pueda esperarse provecho.

Estos son los elementos primeros de la crematística: respecto al intercambio, el primero es el comercio (se subdivide en tres: transporte marítimo, terrestre y venta: la diferencia está en el margen de seguridad o de provecho); el segundo es la usura; el último, el trabajo a sueldo (para obreros técnicamente calificados, o para la mera labor corporal, sin habilidad especial). Hay todavía una tercera especie de crematística, intermedia entre la primera y la última (que participa de la natural y del cambio), que también tiene que ver con la tierra y sus productos que sin ser frutos no carecen de provecho, como la tala de bosques y la minería en general. Ésta a su vez admite varias formas, pues de las minas se extraen muchos metales.

Hemos hablado en general de los numerosos modos [de adquirir]; una consideración detallada puede ser útil en la práctica pero árida a la larga. Mayor habilidad exigen las [ocupaciones] en las cuales el azar es mínimo; más rudas [son aquellas] en que existe más deterioro físico; las más serviles [son aquellas otras] en las cuales se utiliza más el cuerpo; las menos nobles, donde hace falta un mínimo de capacidad.

De esta materia hay libros escritos, como el de
1259a Carétides de Faros[33] y Apolodoro de Lemnos[34] sobre agricultura y cultivo de viñedos y olivares; otros han escrito sobre temas semejantes, que bien pueden consultar los interesados[35]. Sería bueno coleccionar las anécdotas dispersas de los distintos secretos de amasar una fortuna, pues resultaría útil para los que profesan la crematística: por ejemplo, lo que cuentan de Tales de Mileto[36], astucia financiera atribuida a su reputación de sabio, pero de aplicación universal. Le echaban en cara su pobreza, debida dizque a lo inútil de la filosofía; pero refieren que, gracias a sus conocimientos astrológicos, supo de antemano, siendo todavía invierno, que iba a haber una cosecha de olivos estupenda [el siguiente año]; y con el poco dinero [de que disponía] otorgó fianza para alquilar todas las prensas de aceite en Mileto y en Quíos, a un precio irrisorio por no tener contendor. Llegada la cosecha, hubo una demanda urgente y simultánea de prensas; él entonces las subarrendó al precio que se le antojó, ganando así mucho dinero y mostrando al mundo cómo podrían enriquecerse los filósofos si quisieran; pero no es este su propósito. Así Tales, según la anécdota, dio una prueba de sabiduría, con habilidad crematística de aplicación universal, como ya dijimos: y fue la creación de un monopolio. A esto acuden las *polis*, cuando están apuradas de dinero: al monopolio de víveres.

---

33 Personaje hoy desconocido.

34 Escritor griego, anterior al Estagirita, autor de un *Tratado de agricultura*, muy elogiado por los antiguos (VARRÓN, *De re rustica*, 1, 8; 2, praef. 5; cfr. VERG., *Georg.*, 1, 1 s.; Cic, *De Senect.*, 15, 54).

35 Marco Terencio Varrón (*loc. cit.)* menciona cincuenta autores griegos que escribieron de estas materias.

36 Uno de los Siete Sabios (DIÓG. LAERC, 1, 22), fundador de la ciencia física (ARIST., *Meta].*, A 3, 983 b) y de la primera escuela de filosofía. Se distingue, además, por sus conocimientos de política, economía, geografía, . matemáticas y astronomía. Se le atribuye la predicción de un eclipse solar, acaecido precisamente durante la batalla de Halis (28 de mayo del 585 a. C.) (cfr. HEROD., 1, 74). Nació hacia 624 a. C.

Hubo en Sicilia un hombre que, teniendo en su poder un depósito de dinero, compró todo el hierro de las minas [en explotación], y después, cuando de los diversos mercados venían los compradores, él era el único vendedor; y sin aumentar mucho los precios ganó cien talentos sobre [una inversión de] cincuenta. Lo cual oído por Dionisio[37], éste le ordenó inmediatamente recoger las ganancias y salir de Siracusa, con el pretexto de que ese hombre había descubierto un modo de ganar dinero perjudicial a sus intereses [de tirano]. Esta y la de Tales eran la misma idea: simplemente un monopolio. Sería muy útil que los políticos supieran todo esto, pues las *polis* —igual que las familias, pero más en grande— con frecuencia necesitan recursos financieros. Por eso ciertos políticos consagran su actividad por entero a esto y nada más.

12. Vimos que en la administración doméstica hay tres partes [de autoridad]: la despótica [sobre los esclavos], que hemos discutido ya, la paterna, y la marital (que manda sobre la mujer y los hijos como seres libres
1259b que son, aunque esa autoridad tiene una diferencia: sobre la esposa en forma política, sobre los hijos monárquica; pues el macho es por naturaleza más apto para mandar que la hembra, excepto en casos antinaturales; el más viejo y desarrollado es superior al más joven e inmaduro). En la mayoría de los gobiernos políticos alternan el mando y la obediencia (la naturaleza ha hecho iguales a los ciudadanos, sin diferencia ninguna). Pero cuando uno manda y otro es mandado se busca entonces una diferencia de formas exteriores y saludos y títulos de respeto, que recuerdan la frase de Amasis[38] sobre la palangana.

---

[37] Tirano de Siracusa, espléndido y opresor, que vivió rodeado de mercenarios. Nació por los años de 430 y murió en el 367 a. C.

[38] Cuenta Herodoto (1, 77; 2, 172 s.) que Amasis, de subdito llegó a ser faraón de Egipto (*circa* 560 a. C), después de haber derrotado a Apriés.

La relación con la hembra es siempre de esa clase; en cambio, [la del padre] con los hijos es monárquica, tanto por la paternidad y el afecto como por [el respeto a] la edad, igual que sucede con la autoridad del monarca. Con razón Homero llama bellamente a Zeus

"padre de los dioses y los hombres"[39],

porque es el rey de todos ellos. El rey es naturalmente distinto de los subditos, aunque sea de su misma estirpe; y este es el caso del más viejo en relación con los jóvenes, y del padre con el hijo.

13. [De lo dicho] resulta claro que es más [importante] el cuidado de la administración de seres humanos que la posesión [de bienes] sin alma y que la llamada riqueza; y más [el de] los hombres que [el de] los esclavos.

A propósito alguien podrá preguntarse si en el esclavo existe fuera de la instrumental y ministerial, una virtud más alta, digamos la *sofrosine*[40], la fortaleza, la justicia y demás virtudes [éticas], o si no existe alguna fuera de las corporales y ministeriales. (Cualquier alternativa presenta dificultades: porque [el esclavo] si tiene

---

Pero en los principios se ve menospreciado un tiempo por los egipcios, al conocer su origen humilde. Entonces recurre él a un expediente ingenioso a fin de ganarse la simpatía y respeto de los desconfiados subditos. Manda fundir la palangana o lebrillo de oro en que, como todos sus convidados, se lava los pies, y la convierte en la estatua de una de las divinidades más veneradas en el país. Ordena colocarla en el mercado público y manda que el pueblo la adore. Hecho esto, revela el origen de la estatuilla. Y explica la analogía: Con este utensilio ha pasado lo mismo que conmigo: de simple particular y de origen humilde he llegado a ser vuestro faraón; tengo títulos, pues, para que me honréis y me respetéis.

[39] *Il.*, 1, 544; 4, 235; 21, 508, y *passim.*

[40] No tenemos una palabra que dé a entender el rico sentido que tiene para los helenos la voz *sofrosine* (vulgarizando la grafía de σωφροσύνη). Porque es la de la mente, equilibrio, prudencia, rectitud, discreción, moderación de los deseos sensuales, temperancia..., todo a la vez. ¿Cómo expresarlo con otro término que no sea *sofrosine?*

virtudes, ¿en qué difiere de los libres? Si no, parece absurdo, puesto que son hombres y son racionales.) Igual pregunta podrá hacerse de las mujeres y los niños, si tienen virtudes, si una mujer debe ser prudente y fuerte y justa, y un niño llamarse licencioso o prudente, o no.

Así en general podemos indagar sobre el gobernante o el subdito naturales si deben participar de las mismas o diferentes virtudes. Si unos y otros han de participar de "la belleza y bondad"[41]. ¿Por qué siempre unos han de mandar y otros obedecer? No podemos decir que es cuestión de grado porque entre mandar y obedecer la diferencia es específica, y entre el más o el menos, no [lo es]. Ahora, que al uno se le exija virtud y al otro no, es de maravillar, porque si el que manda es intemperante e injusto, ¿cómo puede gobernar bien?; y el súbdito si es licencioso y cobarde, ¿cómo podrá cumplir
1260 a con el deber? En conclusión, uno y otro deben ser partícipes de la virtud, pero en forma varia según la naturaleza de las dos partes.

Esto nos lleva directamente a [tratar del] alma, en la cual uno de los elementos es naturalmente rector y el otro regido, a cada uno de los cuales asignamos diferente virtud, propias de la parte racional o de la irracional. Es evidente, por lo tanto, que el mismo principio se aplica en general, de manera que según la naturaleza hay elementos que rigen y que son regidos. Mas el gobierno del hombre libre sobre el esclavo difiere de el del

[41] De nuevo nos hallamos ante otro vocablo de profundo significado para los helenos. Lo que traducimos como *belleza y bondad* — καλοκ' αγαθία —- indica, a la letra, la cualidad de una persona que sea, simultáneamente hermosa y buena. La belleza física es el signo de la belleza del alma. Es propiamente la educación en el pleno sentido de la palabra: pulcritud en la conducta exterior y moralidad interna, conocimiento especializado y perfección humana, que tiende a un libre balanceo entre el espíritu y el cuerpo (cfr. EHRENBERG, *op. cit.,* pág. 99). Es la interpretación del hombre según un ideal de vida aristocrático, el modelo del humanismo, el del perfecto caballero y del hoplita, del cual están muy lejanos los esclavos, los niños y las mujeres. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* I, pág. 215.

macho sobre la hembra, del varón sobre la prole, ya que las partes del alma están presentes en todos ellos aunque de modo diferente. Pues el esclavo carece de facultad deliberativa en absoluto; la hembra [en cambio] sí [la tiene], pero sin autoridad; el niño también [la posee] aunque inmadura.

Lo mismo necesariamente acontece con las virtudes éticas; puede suponerse que todos participan de ellas no de manera idéntica es verdad, sino en el grado requerido por sus obligaciones. Por eso el mandatario debe tener una bondad moral perfecta (su deber es enteramente de organizador, y quien organiza es la razón); los demás no necesitan sino lo que les corresponde. Es claro, pues, que la virtud ética es propia de todos los arriba mencionados, salvo que la *sofrosine*[42], la fortaleza o la justicia de la mujer y del varón no son —como opinaba Sócrates[43]— la misma, sino que la [virtud] varonil sirve para mandar, mientras que la femenina es para sujetarse. Y así en lo demás.

Más claramente se verá examinándolo en detalle. Unos dicen, en términos generales, que la virtud consiste en la buena disposición del alma; o en la recta conducta, o cosa por el estilo: pero están muy engañados. Mucho mejor se expresan los que, como Gorgias[44], hacen un recuento de las virtudes que quienes [las] definen así. Hemos de sostener que hay formas peculiares, como de las mujeres dice el poeta,

"el silencio trae hermosura a la mujer"[45],

que no se aplica al varón. El niño es inmaduro, luego su virtud no puede ser relativa a lo que es ahora sino

---

42 Véase la nota 40.

43 PLAT., *Men., 71-44.*

44 Gorgias de Leontino *(circa* 483-376 a. C), uno de los sofistas más influyentes de la época, y maestro de retórica (PLAT., *Gorg.,* 449 a s.), preocupado extraordinariamente por el estilo antitético, rítmico, seductor.

45 SÓF., *Ayante,* 293.

a su plenitud y a quien lo guía, igual que la del esclavo en relación con el amo.

Dijimos antes que el esclavo es útil para las necesidades de la vida, y por eso es poca la virtud que le hace falta, la estrictamente necesaria para no fallar [en sus obligaciones] por intemperancia o cobardía. Preguntará alguien si, de ser verdad lo expuesto, también a los artesanos va a exigírseles virtud, pues con frecuencia, por mala conducta, son deficientes en el trabajo. Pero, ¿no vemos que la diferencia es grande? El esclavo participa de la vida del amo, el artesano mucho menos, y tanto
1260b le corresponde de virtud cuanto de esclavitud: ya que el trabajo mecánico produce una esclavitud limitada, y si el esclavo lo es por naturaleza, no así el zapatero ni los demás artesanos.

Es manifiesto, pues, que para el esclavo la fuente de la capacidad debe ser el amo, y no porque él posee el arte de instruirlo en sus deberes. Luego están equivocados quienes se niegan a dar razones a los esclavos arguyendo que sólo deben dárseles órdenes[46]; a los esclavos más que a los niños debe amonestárseles.

Y baste ya de estos tópicos. Las relaciones de marido y mujer, hijos y padre, las varias virtudes de cada uno, las relaciones mutuas, qué puede haber de bueno, qué de malo, cómo lograr el bien y huír del mal, de todo esto trataremos al discutir las [diversas] *politeias*. Porque como toda familia es parte de una *polis* y estas relaciones son parte de la familia, la bondad de las partes debe considerarse en función del todo, y así es menester que la educación de las mujeres y de los niños se haga con la mira fija en la *politeia*, si estamos convencidos de que importa a la excelencia de la *polis* que haya mujeres y niños virtuosos. Y es menester, como decíamos, una diferencia: porque las mujeres son la

[46] PLAT., *Leyes*, 6, 777 e; 4, 720 b s.

mitad de la población [adulta] libre[47], y de los niños [proceden] los que se hacen partícipes de la *politeia*, [es decir, los ciudadanos].

Examinadas muchas cosas hasta ahora, dejando otras para después[48], consideramos terminada la presente discusión[49]. Vamos a tomar un nuevo punto de partida. Examinemos ante todo las teorías de la *politeia* ideal.

---

[47] PLAT., *Leyes*, 6, 781 b.

[48] Suele Aristóteles emplear esta fórmula para descartar mucho que no quiere tratar.

[49] Estos párrafos finales sugieren, al parecer, que el libro I está incompleto. Parecen haber sido añadidos posteriormente por un "redactor". En todo caso, no son una transición natural a la temática del libro II. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, págs. 225-226.

LIBRO SEGUNDO

INTRODUCCIÓN AL LIBRO SEGUNDO

I. SINOPSIS

La totalidad del libro está dedicada al análisis de las *politeias* propuestas por autores de la época.

Comienza Aristóteles con una introducción polémica dirigida contra el vano saber sofístico, escuela contra la cual el Estagirita endereza sus ataques velada o abiertamente.

1) *La primera "politeia" analizada es la de Platón*

Las referencias que hace Aristóteles versan sobre lo que dice Sócrates, pero sabiendo que es el personaje que introduce Platón como principal en sus diálogos.

La crítica fundamental se centra en el sentido de "unidad" que Sócrates quiere darle a la *polis.* Con relación a la unidad, Aristóteles usa los siguientes elementos analíticos: en primer lugar, la unidad no puede ser total, pues dejaría de ser *polis* para pasar a ser familia, y exagerando el argumento, llegaría a ser un individuo. En segundo lugar, la *polis* es un compuesto heterogéneo; por lo tanto, no se puede intentar una unidad como si se tratara de algo homogéneo. Y en tercer lugar, la unidad en demasía va contra la autarquía propia de la *polis.*

Para conseguir la unidad no es medio adecuado la propiedad comunitaria de mujeres, hijos y bienes. Porque, en primer término, del hecho de que todos quieran como propias las cosas comunes no se sigue la unidad política, ya que es algo prácticamente imposible y que no conduce a la concordia sino más bien a la desunión. En segundo término, se seguiría un gran descuido —irresponsabilidad—, pues la

gente se preocupa mucho por lo propio y muy poco por lo que es común. En tercer lugar, particularmente tratándose de hijos y mujeres, una tal comunidad como la querida por Sócrates, se prestaría para muchísimos problemas sociales. Y, por último, tratándose de bienes como las tierras y sus frutos, la posesión en común trae dificultades graves, especialmente por causa de la desigualdad. Quienes trabajan mucho y sacan poca utilidad se quejarán necesariamente contra los que trabajan poco y perciben o consumen mucho. Por esto, parece mejor conservar la propiedad privada para evitar querellas; para procurar el progreso, pues cada cual atiende mejor a lo propio; para sentir el gozo natural de tener y usar lo propio; para poder practicar la libertad. Y para moderar la propiedad privada, se ha de procurar que mediante la virtud, las buenas costumbres y las leyes justas, todos puedan usufructuar los bienes de todos.

Hasta aquí las críticas de fondo. Sin embargo, añade Aristóteles algunos comentarios secundarios.

No se ve claro cómo se va a efectuar la organización política, ni tampoco se presenta un estatuto completo y diferenciado para campesinos y guardianes, asunto muy importante, no sea que se llegue a tener dos *polis* en vez de una.

Por último, critica Aristóteles el principio de que el gobierno esté siempre en los mismos y el peligro de que una *politeia* así no vaya a conseguir la felicidad de todos.

Pasa en seguida al análisis de la otra *politeia* presentada por Platón y conocida bajo el nombre de *Las leyes.* Sus objeciones son idénticas o casi idénticas.

Ofrece inicialmente una brevísima síntesis de la primera *politeia,* ya que Aristóteles juzga que *Las leyes* vuelven al mismo tema y a idénticos tópicos: comunidad de mujeres y de propiedad, educación, comidas en común. Sin embargo, varía en algunos aspectos: así hay comidas en común para las mujeres y el número de guardianes pasa de 1.000 a 5.000.

Desde este punto, Aristóteles se ocupa de hacer críticas muy sutiles a todas las proposiciones de Platón.

El excesivo número de guardianes; la prescindencia de la consideración de los países vecinos, al legislar; el criterio en la propiedad y uso de los bienes, que han de ser la moderación y la libertad. Cualquiera otra forma de limitar los bienes resulta artificial e impracticable. Si alguna conviene usar, es preferible restringir la población que la propiedad. Porque el descuido en limitar la población causa pobreza y esto lleva a la revolución y el crimen.

Peca Sócrates por no señalar la diferencia entre gobernantes y gobernados; porque permite acrecentar los bienes hasta cinco veces sin poner límite a la tierra.

Por último, el Estagirita comenta la forma de composición de la *politeia* que parece ser sobre todo oligárquica, por la manera de escoger los magistrados y los miembros de la asamblea.

2) *La "politeia" propuesta por Fáleas de Calcedonia*

Dejando a Platón, Aristóteles pasa a comentar la *politeia* que propone Fáleas de Calcedonia, filósofo contemporáneo del Estagirita.

Con una brevísima introducción se presenta la *politeia* de Fáleas, afirmando que se adapta mucho más a las necesidades de la vida. El punto principal se centra en el problema de la mayor o menor propiedad, asunto que da origen a las revoluciones. Fáleas propone que se igualen los bienes de cada ciudadano.

Interesado en el tema, Aristóteles hace una serie de digresiones acerca del problema planteado; la relación entre bienes y política; las medidas que tomó Solón acerca de la propiedad de tierras; la cuantía de los bienes y el sentido de la ambición; la educación que pueden dar las leyes al respecto; los remedios para los diversos grados de la ambición.

Critica a Fáleas por hablar solamente de los bienes en cuanto a que son elemento del bien interno, pero sin decir nada relativo a la situación con los extranjeros.

Hace otras digresiones interesantes, respecto a que la igualdad de bienes a la larga tampoco asegura contra la re-

volución por la misma causa señalada con anterioridad, es decir, la ambición. Por lo tanto, el remedio está en frenar la ambición mediante una sabia educación en los de buen natural. Y en el vulgo, acudir a la sumisión evitando la injusticia.

Censura a Fáleas por no preocuparse sino de los bienes inmuebles, siendo que existe toda una serie de bienes muebles muy importantes que influyen en la diferencia de riqueza.

Y en todo caso la *politeia* propuesta por Fáleas, no tendría aplicación sino en una *polis* de pequeñas dimensiones.

3) *La "politeia" de Hipódamo de Mileto*

Introduce Aristóteles su análisis haciendo una presentación personal de Hipodamo, quien aparece como el típico técnico en planeación. Se trata de una *politeia* ideal, que deberá contar con características casi que geométricas. Población fija de 10.000 habitantes, dividida en tres categorías: artesanos, agricultores y militares. Su área urbana, dividida en tres partes: la sagrada, la pública y la privada. Su sistema jurídico, dividido en tres géneros delictivos específicos: por injuria, por lesión, y por homicidio. A esto se añade un solo dicasterio de apelación por cualquiera de los géneros y se propone una ley de honras para los inventos útiles, otra sobre alimentos para los hijos de las personas muertas en guerra, y una medida de tipo político que permite la elección popular de los magistrados.

Una vez expuestas las teorías de Hipódamo, Aristóteles entra a criticarlas: de hecho los militares, puesto que son los únicos que pueden portar armas, dominarán a las otras categorías sociales hasta convertirlas prácticamente en esclavos, con lo cual éstos se van a sentir desafectos a la *polis*. Por otra parte, las funciones específicas adjudicadas a cada categoría no son adecuadas a las necesidades totales de una *polis*.

Critica la ley sobre el sistema judicial por las consecuencias funestas que se seguirían. Y condena también las otras iniciativas de Hipódamo.

Termina con una digresión sobre la oportunidad de cambiar o no las leyes, poniendo las razones en pro y en contra.

4) *La "politeia" de los Lacedemonios*

Con una brevísima introducción, presenta en parte el método que va a seguir; se pregunta si hay una buena o mala legislación en comparación con la organización ideal, y si se encuentra dentro de la *politeia* algo contrario a su carácter y fundamento.

Lo primero que pide una organización política ideal es el ocio; la tranquilidad de espíritu, diríamos nosotros. Comienza el análisis con unos ejemplos que introducen a los problemas de Lacedemonia, la cual no ha conseguido el ocio deseado pues no ha logrado encontrar la forma de tratar a sus vecinos, y, por otra parte, la legislación referente a las mujeres deja mucho que desear. Además, es muy mala la legislación sobre los bienes: se encuentran demasiadas diferencias en la cuantía de los bienes debido a que se omitió la prohibición de donar tierras y los estímulos en favor de la natalidad.

En cuarto lugar, la institución del eforado es defectuosa. Y esto por tres razones: por el origen demasiado democrático de los éforos; por el exceso de poder de que disponen; y por su vida personal demasiado licenciosa.

También tiene sus defectos el Consejo de gerontes: por ser vitalicios; porque su educación permite ciertos vicios graves para la administración de la *polis;* y por la forma pueril de elección. Lo cual está demostrando que tal institución va contra las características y fundamento de la *politeia:* porque crea la ambición de honores a los ciudadanos, y entre los humanos la mayoría de los delitos obedecen a la ambición y a la avaricia.

Lo mismo debe decirse del escogimiento de las personas que se van a desempeñar como reyes. Tampoco la legislación es plausible en lo referente a las comunidades comunitarias. Y es censurada igualmente la institución de los navarcas.

Va también contra el fundamento de toda la *politeia* el espíritu de las leyes que se fija esencialmente en la virtud

militar, por lo cual la gente no se encontró preparada cuando se quiso vivir en paz, lejos del espíritu guerrero. Más aún: posponen la virtud a los bienes que con ella se consiguen.

Y, por último, la legislación es defectuosa en la organización de las finanzas públicas.

5) *La "politeia" de Creta*

En la introducción, Aristóteles establece algunas comparaciones entre la política de Creta y la de Lacedemonia. Y añade algunas circunstancias geopolíticas que le dan a Creta ciertas características especiales.

En realidad, el método seguido aquí por Aristóteles consiste en la comparación entre las diversas instituciones cretenses y laconias, bajo el criterio de mejor o peor: así se establecen paralelos entre las comidas comunitarias, la separación de las mujeres, los cosmos y los "ancianos".

Los vicios de la *politeia* de Creta no la han hecho perecer, gracias a su situación insular: esta es la razón de muchas de sus ventajas políticas.

6) *La "politeia" de los Cartagineses*

Es la última *politeia* que estudia Aristóteles. Se le parece mucho a la de Creta y a la de Lacedemonia. El rasgo fundamental es su estabilidad ya que no ha estado sujeta a revoluciones ni ha sufrido tiranías.

En su análisis compara Aristóteles las comidas comunitarias y las magistraturas de Cartago con las de Lacedemonia, comparación que hace resaltar las virtudes de las instituciones cartaginesas.

Pero también tienen sus vicios: de tipo democrático, porque el pueblo puede discutir las decisiones de los gobernantes, y de tipo oligárquico a causa de la cooptación usada por las pentarquías, por su poder para elegir a la magistratura suprema y gobernar más tiempo que los restantes. Y además, porque en la opinión pública se encuentra la idea de que los magistrados se han de escoger no solamente por el

mérito sino también por la riqueza, idea que Aristóteles condena por muchas razones.

Finalmente, es reprochable la *politeia* de Cartago por el hecho de que un mismo gobernante desempeñe varios cargos.

Termina, lo mismo que al analizar la de Creta, señalando la causa por la cual la *politeia* de Cartago escapa a los peligros: dicha causa la encuentra en la riqueza. Pero es necesario prever lo que pueda suceder por medio de la legislación.

7) *Recuento de los autores de las diversas "politeias"*

Con este recuento finaliza el libro II de *La Política.* Tales autores han sido de tres clases: los que nunca han tenido que ver con asuntos políticos; los legisladores; y, por último, los que llamaríamos especialistas en *politeias.*

De la primera clase tal vez el prototipo sea Hipódamo; poco hay para decir. De la segunda clase, Aristóteles menciona a Solón y lo más sobresaliente de su obra legislativa, que parece haber sido malograda por los demagogos atenienses. Otros mencionados son: Zaleuco, Carandas y Filolao de Corinto, de los cuales da algunos datos biográficos; Pitaco y Andródamas. De la tercera clase, Aristóteles habla de Fáleas, Platón y Dracón, de cada uno de los cuales presenta una síntesis brevísima de las características más sobresalientes de su obra.

II. ELEMENTOS ANALÍTICOS

A) *Carácter del libro II*

El análisis presentado por Aristóteles en este libro, tiene un sabor muy diferente al del libro I.

Parecería que en el I, como de hecho sucede, hubiese consignado los grandes principios sobre los cuales descansan el análisis y la actividad política.

En éste, por el contrario, escasean los principios metafísicos, los principios de antropología política, e inclusive los principios generales de política, sin que por ello digamos que

falten en absoluto, para entrar en breves descripciones y juicios sobre las instituciones políticas ideales y las existentes conocidas por Aristóteles.

Estando desaparecido su estudio sobre las 158 *politeias,* podemos colegir por los fragmentos de la *politeia* de Atenas y por el libro II de *La Política,* lo que sería el carácter de la obra perdida.

En el análisis del libro II, vamos a establecer una exégesis del discurso aristotélico sobre cada una de las *politeias,* para luego hacer una síntesis final de los elementos de ciencia política aportados por dicho libro.

B) *Exégesis del discurso aristotélico*

1. *La "politeia" de Platón.* — En la introducción se manifiesta el principio de buscar la "mejor *politeia* de todas", lo cual ya nos habla de un criterio de análisis y un elemento para producir los juicios de valor.

El criterio de "lo natural" que fue el dominante en el libro I, puede ser substituido aquí por el de "lo correcto y lo útil".

En concreto, referente a la *politeia* de Platón, Aristóteles la caracteriza de la siguiente manera:

En la *politeia* socrática se tiene como criterio el alcanzar el mayor grado de *unidad posible:* para ello se propone un comunitarismo que toma no solamente los bienes, sino también las mujeres y los hijos.

Sobre este criterio está montado todo el análisis de Aristóteles. Se añaden algunos tópicos especiales, pero muy brevemente, tales como la dificultad de que gobiernen siempre los mismos y que la educación, como forma de conseguir los fines de unidad, se reserve sólo a los guardianes.

De diversa naturaleza son los argumentos que Aristóteles usa para refutar a Platón. Distingamos sus elementos de análisis:

a) *Principios ontológicos.* La unidad no puede olvidar la pluralidad que por naturaleza tiene la *polis;* la *polis* no es

unitaria por naturaleza; la *polis* es por naturaleza pluralidad; lo que crece en unidad deja de ser pluralidad.

b) *Principios éticos.* Cada uno, por naturaleza, se ama a sí mismo; el bien propio de cada cosa la preserva; es imposible la felicidad del todo a menos que todas las partes o su mayoría disfruten de felicidad.

c) *Principios de antropología.* La comunidad de mujeres e hijos va contra la piedad y contra el decoro natural; esa misma comunidad crea una grave confusión de consanguinidad; los hombres tienen dos móviles: cuidado y afecto, sentir algo como propio y quererlo; los litigios sociales son causados por la perversidad humana; es natural el placer de considerar lo propio como propio; el egoísmo es amarse más de lo debido. Uno de los argumentos en favor de la propiedad privada es poder favorecer a los amigos y practicar las virtudes.

d) *Principios políticos generales.* No se tiene "una" *polis* partiendo de individuos semejantes; en la *polis* se necesita unidad real, pero diferente calidad; la proporción recíproca (entre diversas categorías) es la salvaguardia de la *polis;* no todos pueden gobernar simultáneamente, sino por años o según distinto orden o período: de esta forma todos llegan a gobernar; lo mejor —de ser posible— sería que gobiernen siempre los mismos: pero si todos son iguales es justo que todos participen del poder, ya sea bueno o malo gobernar; entre los gobernantes existe diferencia de funciones; la autarquía es gradual y es una perfección, pero se da relación inversa entre autarquía y unidad; la *polis* se hace solidaria y unitaria mediante la educación.

e) *Principios políticos particulares.* La unidad política no se realiza con el comunitarismo de familias y bienes; cuando los bienes son comunes reciben el mínimo de cuidado; sin pluralidad en la *polis,* la amistad no puede darse, porque la unidad total imposibilita la fraternidad; el comunitarismo lleva a la discordia; el comunitarismo lleva al desorden, que es lo contrario de lo que toda buena legislación ha de buscar.

f) *Principios de economía política.* Cuando se habla de comunidad de bienes, deben distinguirse dos categorías: los propietarios y los trabajadores (cultivadores) según si se es dueño de la tierra solamente, o dueño y trabajador (cultivador) a un tiempo, lo cual introduce dos elementos: propiedad común de la tierra y de los frutos; igualdad entre trabajo y provecho, para evitar las quejas (cuando los propios ciudadanos son los que cultivan); el sistema actual es el de la propiedad privada: conviene, por lo general, que la propiedad sea privada ya que por representar interés diversificado no lleva de por sí a querellas mutuas; con el régimen de propiedad privada el progreso es mayor, pues cada uno atiende a lo propio; el régimen de propiedad privada se debe mejorar con costumbres y leyes, con lo cual se tendrían las ventajas de la propiedad privada y de la común; es mejor que la propiedad sea privada, pero común el uso: esto lo debe prever, de una parte, el legislador, y de otra, la virtud, mediante la cual los bienes de los amigos son de todos; el comunitarismo produce una bella pero aparente imagen de una sociedad sin litigios y no se habla sino de sus ventajas olvidando sus desventajas, de las cuales la mayor es la de que se hace impracticable; si el comunitarismo ha llegado a existir no lo hemos conocido, siendo que ya conocemos todo o casi todo; la educación se traduce en leyes, costumbres y filosofía, pero no en comunitarismo. Aristóteles añade, para terminar, no ya principios, sino algunas dificultades prácticas del comunitarismo.

2. "Las leyes" de Platón. — Es un análisis muy breve pero de importancia en cuanto a la concepción aristotélica de las instituciones políticas.

Pocos principios generales trae; así, por ejemplo: "La perfección en todo es difícil", perteneciente al acervo filosófico; las hipótesis que se formulen deben ser posibles: principio de orden metodológico.

Respecto al uso de bienes: a) Deben servir para vivir morigerada y liberalmente; la propiedad se ha de usar con

templanza y liberalidad: principios éstos de ética, b) Deben equilibrarse propiedad y número de ciudadanos; para eso debe practicarse el control de la natalidad, engendrando sólo cierto número de hijos, calculado de acuerdo con los índices probables de mortalidad infantil y las parejas estériles: principios éstos de sociología política.

El punto capital de este comentario es el referente a la noción de *politeia* y que podemos definir como de estricta ciencia política.

Comienza criticando a Sócrates por no determinar el carácter de las instituciones políticas: "es algo intermedio [entre democracia y oligarquía] que denomina *politeia":* esta mezcla —según Aristóteles— no constituye la *politeia* ideal.

La mejor "politeia"

a) La que se acomoda a la mayoría de las *polis:* criterio realista, que parece ser el de Sócrates.

b) La que se constituye "de todas las que existen", como la de los Lacedemonios que contiene principios oligárquicos (por el gobierno de los ancianos), monárquicos (por la realeza), democráticos (gobierno de los éforos, que son escogidos entre el pueblo).

c) Una *politeia* compuesta de democracia y tiranía, no se puede calificar ni siquiera de *politeia,* o si lo alcanza a ser, será la peor de todas.

d) *Los que más razón tienen* son los que afirman que en la *politeia* se han de combinar *varios* (no todos ellos) principios de gobierno.

Termina analizando más a fondo la *politeia* oligárquico-democrática de Sócrates, caracterizándola sobre todo por los rasgos oligárquicos ya que obliga a los más ricos a asistir a la asamblea y a las funciones de elección y servicio público, mientras deja exentos a los demás; para desempeñar la mayoría de los cargos se requiere ser pudiente, y cuanto más alto sea el cargo, más pudiente se necesita ser; y así por el estilo.

El mayor peligro de esta *politeia* es el de manipular las elecciones.

3. *La "politeia" de Fáleas.* — El análisis de Aristóteles respecto a Fálcas es un tratado genial por la claridad en la determinación de los elementos analíticos y la forma de conjugarlos.

Diríamos que es un tratado de economía política, pues versa por entero sobre la propiedad.

La hipótesis general es la de que "la propiedad está en la base de la estabilidad política, pues de la desigualdad en la propiedad nacen todas las revoluciones".

Para enfrentar el problema, Fálcas propone, como es obvio, la solución de igualar las propiedades de los ciudadanos. Y presenta dos métodos:

a) Igualar los bienes, haciendo que los ricos entreguen dotes sin recibir nada en cambio; y que los pobres las reciban sin entregar nada.

b) Conseguir la igualdad, creando nuevas colonias en donde las medidas convenientes se tomen desde el principio.

Aristóteles, en plan de analista, afirma que eso no es tan sencillo ya que el problema es mucho más complejo, y allí entran otros factores, hoy diríamos variables, que Fáleas no tiene en cuenta.

a) En primer lugar, Aristóteles concede la tesis general, a saber, que la regulación de la propiedad tiene mucho influjo dentro de la comunidad política.

b) Pero la solución no es tan sencilla, como la de simplemente repartir posesiones por igual.

Elementos analíticos que introduce Aristóteles

A) *De política social.* Se debe regular la población, pues de lo contrario las posesiones iguales de nada sirven.

B) *De gobierno.* No le es fácil al legislador nivelar propiedades: ni por lo alto, ni por lo bajo, pues de ambas hipótesis se siguen malos efectos. Debería hacerlo por el justo medio.

C) *De antropología política.* Si los ricos se convierten en pobres, también vendría la revolución.

— Es más importante equilibrar la ambición, mediante la educación y las leyes, que las posesiones.

— Los desórdenes sociales mayores (robos y revoluciones) no se hacen por conseguir lo necesario para la vida (alimento y abrigo) sino, sobre todo, por la pasión de darse gusto, satisfacer deseos, conseguir lo superfluo.

— Más aún: inclusive suponiendo que se igualaran los bienes, sin embargo los nobles se creerían con derecho a mayores bienes: la avaricia es insaciable.

— Más que equilibrar bienes, se debe prevenir a los de buen natural para que no ambicionen desmedidamente; y a los vulgares, someterlos sin injuriarlos.

— No basta la igualdad en los bienes materiales. El honor es una raíz más profunda de desigualdad.

D) *De economía.* No basta con equilibrar los bienes inmuebles: se debe tener en cuenta que existen otros bienes, tales como esclavos, ganado y dinero.

En consecuencia, el esfuerzo por igualar bienes no es la solución. Para conseguirla se debe trabajar sobre los tres factores: a) la *propiedad,* dando a todos alguna propiedad y proporcionando trabajo moderado; b) los *asuntos del honor,* mediante la adquisición de la *sofrosine;* c) los *asuntos del placer,* por medio de la filosofía.

De otra parte, Fáleas sólo se preocupa por la organización interna de la *polis.* Y no analiza los problemas de la *polis* frente a los vecinos que pueden atacarla si es pobre, por ser pobre, y si es opulenta, para despojarla de sus bienes.

4. *La "politeia" de Hipódamo de Mileto.* — La descripción de la *politeia* es el gran cuerpo de este pasaje. Los comentarios directos de Aristóteles son de detalle y no encontramos elementos analíticos especialmente relevantes, aparte de aquel de que, si la *polis* se divide en las tres categorías de artesanos, agricultores y guerreros, los que llevan las armas son los más fuertes de todos y, por lo tanto, dominarán a los demás, perdiéndose la simetría que buscaba Hipódamo.

Lo que sí es muy importante es lo referente al cambio de la ley. Sin embargo, nos parece que el discurso sobre este tema es más importante para una filosofía del Derecho que para la teoría política.

5. *La "politeia" de los Lacedemonios.* — Cambia la metodología utilizada en el estudio de la *politeia* de Esparta. En vez de hacer una exégesis, como hasta el momento lo ha hecho, examina los problemas, a su parecer, fundamentales: a) Si esta *politeia* está bien ordenada con relación a la *politeia* ideal. b) Si puede hacer alguna objeción a los principios y carácter de la *politeia* actual.

En el discurso aristotélico que sigue sería muy difícil distinguir las respuestas a cada uno de los problemas propuestos. Creemos que, más bien, su alegato da una sola respuesta a ambas preguntas.

Realcemos la metodología usada en su discurso que procede con un orden y lógica exquisitos.

Todo parte de una primera afirmación: "En una *polis* bien ordenada debe haber paz social" (ocio). O, si queremos expresarlo en forma hipotética: "Para que una *polis* tenga orden, debe tener paz social".

En lenguaje metodológico moderno, diríamos que "la paz social" es la variable dependiente que va a estar en función de las siguientes variables independientes:

a) El manejo de las categorías sociales marginadas de la vida política.

b) El manejo de la conducta, bienes y poder de las mujeres.

c) La desigualdad en la propiedad de las tierras.

d) Los defectos en las instituciones políticas: en particular el eforado, el gerontado, los reyes, las comidas en común y la navarquía.

e) El apego a las armas y virtudes bélicas.

f) El mal manejo de las finanzas públicas.

Es claro que uno podría hacerse la siguiente reflexión: La perfección de todos estos elementos conformaría la *politeia* ideal. Con lo cual se daría respuesta a la primera pregunta.

Y a la segunda, con las aplicaciones concretas que sobre la *politeia* de los laconios hace Aristóteles.

6. *La "politeia" de Creta.* — Vuelve Aristóteles al método exegético para analizar las instituciones cretenses comparándolas con las de Lacedemonia. Dentro de todos los detalles que nos ofrece, no se encuentran elementos analíticos dignos de mención, fuera, quizá, de: "Es peligroso gobernar de acuerdo con su leal saber y entender, y no de acuerdo con unas normas". Este principio ya lo había anotado en la *politeia* de Laconia.

Solamente al final, indica la diferencia entre monarquía y *politeia*, que aclara en algo la complejidad de los conceptos.

En efecto, señala Aristóteles dos hechos políticos: la expulsión de los cosmos por parte de sus colegas o de gente con poder, o, a falta de esto, la suspensión en el cargo. Estos hechos, dice y repite el Estagirita, son más propios de un gobierno autócrata —decimos nosotros, y Aristóteles (monarquía) dinástica— que de una *politeia*. De donde se podría deducir que el equilibrio de una *politeia* no permite actos desmesurados de poder, arbitrariedades y cosas por el estilo.

7. *La "politeia" de Cartago.* — Se trata, en parte, de una exégesis sobre algunas instituciones de la *politeia* cartaginesa.

Sin embargo, se presentan algunos elementos de análisis importantes. Porque Aristóteles parece entusiasmarse con los principios aristocráticos que caracterizan la *politeia* de Cartago.

Los funcionarios se escogen no del pueblo y al azar, sino según el mérito y la posición, de tal manera que ni son elegidos por suerte ni reciben retribución.

Se han presentado algunas desviaciones escogiendo magistrados bajo el criterio de la posición económica. Aristóteles rechaza esta modalidad y propone alguna norma que asegure el ocio de los magistrados, para que quien sea elegido lo sea por sus méritos y no por el dinero que tenga.

Dinamos que en todo el alegato, Aristóteles aboga claramente por una *politeia* con características aristocráticas.

Añade algunos otros elementos interesantes pero en relación siempre con el gobierno de "los mejores".

8. *Epílogo.* — Distingue muy claramente entre autores de leyes y autores de *politeias* y autores de leyes y *politeias.*

Solón fue autor de *politeia* que, según algunos, armonizó muy bien elementos oligárquicos (*bule),* con aristocráticos (oficios electivos) y democráticos (dicasterio). Según otros, introdujo ciertos elementos que hicieron degenerar la *politeia* en democrática.

Zaleuco y Onomácrito fueron legisladores, lo mismo que Filolao, Carandas, Dracón, Pitaco y Andródamas.

Y parece que solamente son señalados por su doble condición de legisladores y autores de *politeias,* Solón y Licurgo.

C) *Metodología*

No cambia en nada el principio metodológico de Aristóteles. Sólo que lo acomoda, mediante la exégesis, a cada una de las *politeias* que estudia.

Por medio de raciocinios muy sutiles analiza los principios sobre los que descansan las construcciones políticas de cada uno de los autores.

A nuestro parecer, donde más se ejerce la sagacidad del Estagirita es en el estudio del comunitarismo de la *politeia* de Platón y en la de Fáleas. En estas dos, la capacidad de división y subdivisión de los géneros políticos se muestra con evidencia.

Pero es claro que la naturaleza del libro II no se presta para hacer una demostración de metodología similar a la del libro I.

III. ANÁLISIS DEL LIBRO II

A) *La "politeia"*

Todo el libro II gira alrededor del concepto de *politeia.* Y en torno al mismo versan los análisis de Aristóteles en los libros siguientes, especialmente los del libro IV.

Pero, paradójicamente, pensamos que precisar el concepto de *politeia* puede ser una de las tareas más difíciles para el analista de *La Política*, y no creemos que exista en español una palabra que abarque la riqueza conceptual y los matices del término aristotélico. Si el traductor del presente texto optó, con razón, por no traducir el vocablo *politeia*, fue porque la complejidad del concepto rebasa los límites de cualquier palabra análoga consagrada en español para determinar fenómenos similares.

En efecto, los traductores al español acuden generalmente a los términos *constitución*, *régimen* y *sistema*, vocablos que, en nuestra opinión, responden a situaciones políticas modernas no equivalentes a la conceptualización aristotélica.

La *Constitución política*, en primer lugar, es algo muy concreto nacido con el Estado de derecho, fenómeno desconocido para la *polis* griega.

Si los enterados afirman[1] que la primera Constitución política, en el sentido técnico propio de la expresión, es la de los Estados Unidos de América de hace dos siglos, mal podemos traducir *politeia* como Constitución política [2]

---

[1] ANDRÉ HAURIOU, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, París, Edit. Montchrétien, 1968, pág. 364.

[2] MAURICE DUVERGER afirma: "Les quelques faits précités montrent que le terme *droit constitutionnel* est lié trés intimement á l'apparition de régimes libéraux et au mouvement politique né de la Révolution Francaise; il apparait dans les Républiques italiennes créses par les armées du Directoire; il est ¡ntroduit en France par la Monarchie de Juillet, en méme temps que le systéme parlementaire; il est supprimé par la dictadure du second Bonaparte et rétabli par la République.. . Cette liaison s'explique par le sens qu'a prés, a partir du XVIII siécle le mot *Constitution,* employé dans le domaine politique.. Par Constitution ceux-ci désignent l'ensemble des lois qui organisent un pays. Leur idee de Constitution recouvre d'abord celle d'organisation... et aussi celle d'un texte écrit, dans lequel doit étre précisément déterminée et fixée organisation politique rationnelle...

"A la fin du XVIII siécle, le mot *constitution* n'est donc pas un mot neutre, qui designe des faits objectifs concrets: c'est un mot valorisé qui implique une prise de position. Les libéraux et les philosophes sont 'pour', les tcnants de l'Ancien Régime 'contre'...

"Les régimes constitutionnels, sont les régimes libéraux. Aussi le droit

Por otra parte, el elemento *derecho* es esencial en la Constitución política[3]. Además, el constitucionalismo nace con el nacionalismo y la democracia representativa[4]. En consecuencia, hablar de *constituciones* en la Grecia Clásica es, por lo menos, un anacronismo. No se da, pues, una correspondencia entre ambos conceptos, y, por otro lado, el de *constitución* es menos rico en elementos y matices que el de *politeia.*

Algunos autores proponen el término *régimen* 5 como traducción de *politeia.* Si el régimen político es el modo como se gobierna una comunidad política, podríamos afirmar, simplemente, que el concepto es muy restringido, muy pobre, frente a lo que encierra la *politeia.*

Y otros términos, como *sistema,* o se toman genéricamente y dejan de ser precisos, o se toman en su rigor científico y tienen distinto significado.

Para nosotros, pues, no tiene *politeia* traducción directa al español, sin negar que algo en común tiene con *constitución, régimen* y *sistema.*

Antes de precisar el concepto de *politeia,* vamos a transcribir algunos textos fundamentales del libro IV y, por supuesto, los que Aristóteles nos suministra en el libro II.

"Propio es también de la misma prudencia discernir qué leyes son mejores y cuáles armonizan con cada *politeia,* pues las leyes deben establecerse en relación con las *politeias,* y así lo hacen todos, y no éstas en relación con las leyes. *Politeia* es la organización de los poderes en la *polis,* cómo

---

constitutionnel n'envisage-t-il alors que les pays ayant un régime constitutionnel, c'est-á-dire, possédant des institutions libérales...

"A peu prés tous les États modernes possédent aujourd'hui une Constitution, c'est-á-dire, un texte écrit, elaboré en des formes plus ou moins solennelles, qui définit l'organisation politique du pays" *(Institutions po¡itiques et droit constitutionnel,* Paris, Thémis, P.U.F., 1968, págs. 1-3).

[3] C. F. STRONG, *A history of Modern Political Constitutions,* New York, Capricorns Books, 1963, pág. 11.

[4] C. F. STRONG, *op. cit.,* pág. 15.

[5] JULIÁN MARÍAS, *Aristóteles, Política,* Madrid, I.E.P., 1951, págs. LV y SS.

se distribuyen, cuál es el elemento [característico] de la *politeia,* y cuál es el fin de cada comunidad. [Las] leyes, por el contrario, con características diferentes a las de una *politeia,* son [las reglas] según las cuales los magistrados deben gobernar a los subditos y vigilar a los transgresores" (1289 a).

"Politeia es, pues, una organización de poderes en la cual todos se distribuyen según el predominio de los que participan, o según cierta igualdad común; digo por ejemplo, de pobres y de ricos, o común a ambos. En consecuencia debe haber tantas *politeias* cuantas organizaciones, según hay superioridades y desigualdades entre las partes" (1290 a).

"Politeia es, en cierto modo, la vida de la *polis"* (1295 b).

"De cuantos han tratado de *politeia,* unos jamás han participado en actividades políticas de ninguna clase ... otros, en cambio, han sido legisladores ... De éstos, unos se han convertido en meros autores de leyes, otros de *politeias,* como Licurgo y Solón: éstos establecieron códigos y *politeias"* (1273 b).

"También existen las leyes de Dracón, aun cuando las adaptó a una *politeia* ya existente pero nada especial digno de recordación hay en esas leyes ... Pitaco fue asimismo autor de leyes, pero no de una *politeia"* (1274 a).

"En la *politeia* pocas cuestiones distingue Sócrates en forma precisa [tales como] la comunidad de mujeres y de hijos, cómo ha de existir la propiedad, el orden de la *politeia".*

"Fuera de la comunidad de mujeres y de la de propiedad, supone que todo es lo mismo en ambas *politeias:* la educación es idéntica, [los ciudadanos] deben vivir libres de los trabajos serviles y en cuanto a las comidas en común lo mismo es para todos" (1265 a).

"El sistema de comidas en común quiso que fuera democrático, mas así reglamentado se vuelve lo menos democrático. Participar no es factible para los muy pobres, y una norma tradicional de su *politeia* [de Laconia], es que no participe quien sea incapaz de esa contribución" (1271 a).

"Tal vez alguien prefiera [la *politeia]* de los Lacedemonios o una más aristocrática. Muchos consideran óptima

la *politeia* que esté combinada de todas las que existen, por eso ponderan la de los Lacedemonios [pues dicen] que está compuesta de oligarquía, monarquía y democracia, añadiendo que la realeza es monarquía, oligarquía el gobierno de los ancianos, democracia el gobierno de los éforos, por ser escogidos entre el pueblo los éforos" (1265 b).

Y más abajo: "Se sostiene en *Las leyes*, que la mejor *politeia* debe amalgamarse de democracia y tiranía, que nadie calificaría absolutamente como *politeia*, o son las peores de todas[6]. Más en la verdad están quienes combinan varias: pues aquella *politeia* es mejor, en la cual se mezclan más [elementos]" (1266 a).

Para el propósito de entender el concepto de *politeia* basta con los párrafos citados.

Doble, al menos, parece ser el significado de *politeia* en Aristóteles.

1) A nuestro juicio, la *politeia* está dada por los principios que fijan el conjunto de instituciones político-sociales de una *polis* determinada y las relaciones que guardan entre sí. Instituciones que no solamente se refieren a los mecanismos de gobierno, sino a elementos tales como las categorías sociales, la propiedad, las leyes, las comidas en común. Ello no quita que las instituciones sobresalientes determinantes de todo el conjunto sean las instituciones relacionadas con el gobierno de la comunidad, por cuanto éstas le confieren un matiz preciso a toda la organización social de la *polis*. Hoy diríamos que los demás subsistemas reciben una orientación determinada a partir del subsistema político. Pero la *politeia*, notémoslo bien, abarca todo el ordenamiento de la *polis*.

---

[6] La interpretación lógica de esta frase se nos hace la siguiente: si toda *politeia* es un orden, la que se forma de democracia y tiranía es en sí un desorden por los principios viciados en que se funda y, por lo tanto, no merece el nombre de *politeia*, o si llega a alcanzarlo, es la peor de todas.

Lo mismo puede decirse de 1272 b: "Con lo cual se manifiesta que esta ordenación tiene elementos de *politeia*, mas no es una *politeia*, sino más bien una dinastía".

El ejemplo más claro puede estar en el estudio de la *politeia* de Platón, cuyo análisis se fija preponderantemente en la comunidad de mujeres, hijos y bienes.

Eso no impide que critique también la organización del poder político: "Es peligroso establecer las magistraturas como las instituye Sócrates: hace que siempre gobiernen los mismos" (1264 b).

Por otro lado, las leyes forman parte de la *politeia* y a ella deben adaptarse. Más aún: se establece diferencia entre los autores de *politeias* y de leyes; hoy diríamos que difieren un estadista y un legislador. Y se dan casos de estadistas-legisladores, como el de Solón.

El primer sentido de *politeia* se resume en la frase del propio Aristóteles: *"Politeia* es en cierto modo la vida de la *polis"* (1295 b, libro IV)[7].

2) El segundo sentido, particular, de la *politeia* se refiere a la forma de gobierno, o simplemente al gobierno, en su carácter de ser monárquico, tiránico, aristocrático, oligárquico, democrático, o a uno especial en el que se mezclan los principios de los mejores gobiernos; en este último caso hablaríamos de "la mejor de las *politeias".*

"Se sostiene en *Las leyes,* que la mejor *politeia* debe amalgamarse de democracia y tiranía, que nadie calificaría absolutamente como *politeia,* o son las peores de todas. Más en la verdad están quienes combinan varias: pues aquella *politeia* es mejor, en la cual se mezclan más [elementos]" (1266 a).

En los párrafos arriba transcritos se presenta una relación entre formas de gobierno y *politeia.* Y realmente este es el sentido particular de *politeia* en muchas de las ocasiones en las cuales usa el término.

---

[7] ANDRÉ HAURIOU establece un concepto que denomina Constitución social: "Quand on parle et on pense á la Constitution d'un Etat, on n'envisage généralement que sa Constitution politique. Mais la Constitution sociale est, á beaucoup d'égards, plus importante, parce que elle intéresse bien davantage les citoyens dans leur vie quotidienne" *(op. cit.,* pág. 271. Cf. págs. 185 y 272).

Este concepto tendría, a nuestro parecer, alguna mayor relación con la *politeia* que la Constitución política.

En síntesis: podríamos hablar de una *Politeia* con mayúscula que abarca todas las instituciones de la *polis,* y de una *politeia* con minúscula que hace referencia a las instituciones de gobierno que determinan el carácter total de la *Politeia* con mayúscula.

B) *"Politeia" y ley*

No se encuentra en Aristóteles la idea de que la *politeia* sea un complejo legal; no se puede definir la *politeia* por un todo jurídico político, como entendemos hoy la Constitución política.

Más bien parece ser que todas las instituciones sociales y políticas que forman parte de la *politeia* tienen sus leyes propias que las ordenan. Así se encuentran leyes que regulan (en Platón) la comunidad de mujeres e hijos, lo mismo que de bienes; leyes para determinar lo referente a la propiedad y las herencias; leyes para fomentar la natalidad o para restringirla; leyes para asegurar la oligantropía; y también leyes para organizar las instituciones de gobierno.

Esas leyes "deben armonizarse con *cada politeia,* pues las leyes deben establecerse en relación con las *politeias,* y así lo hacen todas y no éstas en relación con las leyes" (1289 a).

Creemos, pues, que Aristóteles distingue muy claramente entre *politeia* y leyes. Y no se crea que pudiera ser la diferencia que los constitucionalistas establecen entre ley constitucional y ley ordinaria. Sino que, dentro del conglomerado que es la *politeia,* las instituciones tienen sus propios ordenamientos que han de adecuarse al carácter general de la *politeia.*

C) *La "politeia" como centro de análisis*

Los análisis del libro II, y al menos análisis parciales de otros libros, se centran en la *politeia.*

¿Cuál es el interés de Aristóteles acerca de la organización de la *politeia?* ¿Cuál es el criterio para determinar la bondad de una institución dentro de la *politeia?*

1) No podemos afirmar que el criterio aparezca uniforme en el análisis de todas las *poliíeias.* Así, por ejemplo, en la de Platón, en la crítica a la *unidad* socrática se centran todos los análisis, para concluir que tal como la quiere el autor es imposible.

Sin embargo, ya al final de la crítica a Platón, nos da un elemento que juzgamos como importante para plantear nuestra tesis: *"Es peligroso* [establecer] las magistraturas como las instituye Sócrates: hace que siempre gobiernen los mismos. Esto es *causa de rebelión* aun entre los que ninguna categoría tienen, ¡cuánto más entre varones apasionados y belicosos!" (1264b).

Al examinar *Las leyes* de Platón usa Aristóteles un método puramente exegético que no da una visión general de la *politeia* ni, por lo tanto, el criterio básico de crítica. No encontramos, por otra parte, elementos para reforzar nuestra tesis.

En el análisis introductorio a la de Fáleas, el Estagirita expresa: "Para algunos parece lo más importante regular bien lo relativo a la propiedad, pues de ahí nacen —*según ellos*— todas las revoluciones" (1266 a). Es para nosotros muy diciente que Aristóteles aduzca el juicio de "ellos".

Más abajo, comentando la distribución de bienes, Aristóteles manifiesta: "Y aparte de eso, es una locura que muchos de ricos se hagan pobres: y qué trabajo será que no se vuelvan revolucionarios" (1267 a).

Para Aristóteles, una de las fallas de la *politeia* de Hipódamo de Mileto es la de dejar las armas exclusivamente en una de las categorías sociales, pues así llegarían a ser los dominadores de la *politeia,* con exclusión de los demás: "Y si [los otros] no toman parte en la *politeia,* ¿cómo pueden ser leales a la *politeia?"* (1267 a).

En el comentario sobre la conveniencia o inconveniencia del cambio de leyes, afirma: "So [color de] bien común, pueden algunos introducir la destrucción de las leyes o de la *politeia"* (1268 b).

A propósito de la *politeia* de Laconia, Aristóteles dice: "Que en una *polis* bien ordenada debe haber ocio es generalmente reconocido: lo difícil es saber cómo lograrlo" (1269 a). Y a continuación se refiere a la forma como se debe tratar a los no ciudadanos en función de la estabilidad de la *polis.*

Refiriéndose al estatuto para las mujeres, concluye: "El que la [condición] de las mujeres no sea como es debido —como arriba se dijo— no sólo puede producir cierta *desarmonía* en la *politeia* en cuanto tal, sino que contribuye a la avaricia" (1270 a).

Comentando la institución de los éforos, afirma: "Es verdad que esta institución *consolida* la *politeia,* porque el pueblo está contento por participar en el alto gobierno ... Pues si la *politeia* ha de sobrevivir, es menester que todas las partes de la *polis* quieran que subsista y continúe" (1270b).

A propósito de la *politeia* de Creta, dice Aristóteles: "Pero las ventajas [de los éforos], en relación con la *politeia,* no existen aquí. |En Lacedemonia] por ser elegidos de la masa y participar el pueblo de la dignidad suprema, quieren que la *politeia* se perpetúe" (1272 a).

Analizando la *politeia* de Cartago, añade: "Una muestra de *politeia* organizada es que, teniendo al pueblo [como elemento], éste ha permanecido fiel al orden de su *politeia* y no ha habido revolución digna de mencionarse, ni un tirano" (1272 b).

"A pesar de la oligárquica, la *politeia* [de Cartago] escapa con éxito [a los peligros], gracias al enriquecimiento [de los ciudadanos], enviando siempre a colonias una parte del pueblo. Con esto remedian y hacen *estable* la *politeia"* (1273 b).

Para terminar, agreguemos una cita tomada del libro IV: "Cuanto mejor se combine la *politeia,* tanto más estable [será]. Yerran muchos de los que anhelan establecer *politeias* aristocráticas, no sólo en conceder demasiado a los ricos, sino también en hacer a un lado al pueblo. Con el tiempo, inevitablemente, de los falsos bienes resulta un mal verdadero: y

más arruinan la *politeia* las usurpaciones de los ricos que las del pueblo" (1297 a).

Luego de leídos y analizados estos textos en concreto y el espíritu todo de los libros III y IV, no hay duda de que el criterio dominante de análisis de las *politeias* es el de su conservación, el de su estabilidad.

Decimos criterio dominante porque es claro que Aristóteles introduce muchos otros elementos analíticos para juzgar determinaciones concretas de las *politeias,* como aparece claramente en las exégesis que establece a propósito de cada una de ellas.

Pero la idea de estabilidad aparece uniformemente como criterio a propósito de casi todas las *politeias.*

Dentro de la actual ciencia política, un análisis semejante sería considerado como "conservador", y más concretamente, como estructural funcionalista; y además, mirado con sospecha por los analistas de la corriente dialéctica. Bien puede la ciencia política estructural funcionalista gloriarse de tener uno de sus fundamentos en Aristóteles.

D) *La propiedad: naturaleza e implicaciones*

Uno de los puntos que merecen de Aristóteles un análisis más profundo y frecuente en el libro II, es el de la *propiedad.*

Es materia de estudio en la *politeia* de Platón, en *Las leyes,* en Fáleas y en Laconia.

Los textos fundamentales son los siguientes:

1. — *Naturaleza de la propiedad:*

"La propiedad conviene que sea ... como regla general, privada" (1263 a).

"[En ciertas *polis]* cada ciudadano tiene su propiedad privada" (1263 a).

"Siempre hay dificultad en la actividad humana de vivir juntos y poseer en común" (1263 a).

"La propiedad conviene que sea común en cierta manera" (1263 a).

2. — *Motivos.* a) *Para la privada:*

"Los intereses diversificados no forman querellas mutuas, y el progreso es mayor pues cada cual atiende a lo propio" (1263 a).

"Es indeciblemente mayor el placer de considerar una cosa como propia. No en vano cada uno tiene amor a sí mismo, y ello es natural" (1263 a).

"Y es lo más placentero complacer y hacer favores a los amigos, o a los huéspedes, o a los colegas: eso se hace siendo privada la propiedad" (1263 b).

"[La propiedad privada] permite el ejercicio de estas dos virtudes: de la *sofrosine* ... y de la liberalidad" (1263b).

b) *Para la común:*

"Al tener las cosas en común se la pasan discutiendo" (1263 a).

"Vemos que quienes disfrutan de todo en común, y lo poseen, se querellan más que quienes poseen sus bienes por separado" (1263 b).

"Ese [régimen de bienes en común] es una vida del todo impracticable, al parecer" (1263 b).

"Si tan excelente [régimen] existió, no hubiera permanecido oculto" (1264 a).

3. — *Cómo se pueden coordinar ambas clases de propiedades:*

"El sistema actual [de propiedad privada] mejorado con [buenas] costumbres y ordenado con leyes justas" (1263 a).

"Gracias a la virtud el uso será de todos; como dice el proverbio, *los bienes de los amigos son de todos"* (1263 a).

"Cada ciudadano tiene su propiedad privada, mas en [parte] la disfruta con sus amigos y en parte usufructúa la de todos. En Lacedemonia, por ejemplo, se emplean los esclavos de unos y otros indistintamente, cual si fueren propios, y los caballos y perros, y [lo mismo] si necesitan provisio-

nes... Es pues claramente mejor que la propiedad sea privada, pero común el uso" (1263 a).

4. — *Extensión de la propiedad privada.*
Abarca los medios de producción:

"¿No es una ventaja que la posesión y uso de los bienes sean comunes? Por ejemplo, *que las parcelas de tierra* no, pero los frutos sí se cosechen en común... o lo contrario, que sean comunes el *suelo,* y el trabajo del cultivo, mas las cosechas se repartan para el consumo individual, o que tanto las *parcelas* como las cosechas sean comunes" (1263 a).

"Cuando los propios [ciudadanos] cultivan la *propiedad* [para sí mismos] pueden ocasionar muchos problemas" (1263 a).

5. — *Implicaciones:*

"Y caso que se mantenga la comunidad de mujeres y la propiedad privada, ¿quién cuidará del hogar, como [cuidan] del campo los varones? ¿Y si son comunes los bienes y las mujeres de los campesinos? Es absurdo partir de una analogía con el mundo animal, como si debieran las hembras tener las mismas ocupaciones que los varones: los animales no tienen casa que administrar" (1264 b).

"Es absurdo asimismo que Sócrates equilibre la propiedad, prescindiendo del número de ciudadanos: deja sin determinar la natalidad... Uno hasta supondría más urgente limitar la población que no la propiedad" (1265 a).

"Para unos parece lo más importante regular bien lo relativo a la propiedad, pues de ahí nacen — según ellos — todas las revoluciones" (1266 a).

"Por lo demás es posible la igualdad de bienes y éstos ser excesivos de manera que lleven a la molicie, o demasiado escasos, que hagan vivir en la miseria. Es evidente, pues, que no es fácil que el legislador nivele propiedades, sino que debe llegarse a un justo medio" (1266b).

"Para que no haya robos por frío o por hambre, la solución es la propiedad y el trabajo moderados" (1266b).

"Lo mismo ocurre con la riqueza: es preciso que no sólo sea suficiente para las necesidades de la *polis,* sino para los peligros de fuera" (1266b).

"Es imperfecto, por otra parte, el equilibrio de bienes como lo trata Fáleas: sólo iguala la *posesión de tierras,* cuando existen a la vez riquezas en esclavos, ganado y dinero, y abundancia de los llamados bienes muebles" (1267 b).

"Uno podría censurar la anomalía en la propiedad. Unos han obtenido fortunas demasiado grandes, otros del todo mezquinas: y así la *tierra* ha venido a unos pocos ... Casi dos quintas partes del área total del país [Laconia] pertenecen a las mujeres, por haber muchas herederas a la vez, o por las dotes tan grandes que reciben" (1270 a).

Aunque todos esos textos hablan muy claro por sí mismos, podemos, naturalmente, sintetizar el pensamiento de Aristóteles sobre la propiedad:

— La propiedad debe ser privada por motivos que se siguen de la naturaleza del hombre.

— La propiedad privada se debe mejorar mediante la virtud y la ley.

— Algunas formas de propiedad común son convenientes.

— Muchos litigios que se achacan al hecho de la propiedad privada, no se deben a ella pues también se prestan en un régimen de comunidad de bienes. Todo se debe a la perversidad humana.

— La propiedad privada abarca no sólo los bienes personales sino también los de producción, como tierras, esclavos, ganado y dinero. Parece que Karl Marx leyó el libro I, pero no el II.

— En toda *polis* se regula la propiedad, pues los defectos de ella traen inestabilidad política.

E) *El libro II y la ciencia política*

Para el actual científico político resulta claro que el libro II es un ejemplo de análisis institucional.

Dentro de ciertas corrientes, la ciencia política ha de ocuparse preferentemente de la sociología política, del comportamiento político, a base de encuestas y estadísticas. Se ha querido relegar el estudio de las instituciones, como algo más propio del derecho constitucional que de la ciencia política.

Sin embargo, esa tendencia no ha logrado prevalecer en un todo.

Y por supuesto, dentro de otras escuelas, como la francesa, los que hacen ciencia política la hacen preferentemente a base de instituciones políticas.

Desde este punto de vista, Aristóteles aporta no poco al desarrollo de la ciencia política. Él nos presenta descriptivamente, muchas de las instituciones históricas de la época y los criterios para enjuiciarlas, criterios que en buena cantidad continúan siendo usados por el analista de hoy.

Al examinar los elementos analíticos del libro II, nos enteramos de cómo juicios que parecían de valor, son verdaderamente científicos por obedecer a criterios que están implícitos en el análisis.

Es, pues, un meritorio trabajo el de Aristóteles en el libro II, que aparece como menos filósofo y más científico que en el libro I, aunque por eso quizá menos impactante en la profundidad de las afirmaciones.

— II —

Puestos a investigar la comunidad política —cuál es la mejor de todas para quienes sean capaces de realizar el ideal de vida que anhelan —, conviene examinar también las otras *politeias*[1], tanto las que ahora existen en *polis*[2] que se dicen bien gobernadas, como las que pueden existir —que se llamen y reputen como buenas—, a fin de conocer la [forma] correcta y útil. Nadie empero imagine que si aparte de las *[polis]* buscamos algo diferente, lo hacemos por mera [ostentación] sofística, sino porque las *[politeias]* actuales son defectuosas: por eso resolvimos aplicar [les] nuestro método.

Hemos de empezar por el comienzo natural de la discusión. Es preciso, pues, que o todos los ciudadanos tengan todo en común, o nada, o parte sí y parte no. Que no tengan nada en común [es] evidentemente imposible (la *politeia* es una comunidad, y tiene que participar
1261a primero de un lugar [en común], un sitio para una sola *polis*, y los ciudadanos son los que participan de esa única *polis).* Pero de aquello que puede tenerse en común, ¿cuál alternativa es mejor? ¿Que la *polis* que va a administrarse rectamente posea todo aquello que puede poseerse, o unas cosas sí y otras no? Porque es posible tener en común, con los demás ciudadanos, hijos y esposas y posesiones igual que en la *Politeia* de Platón[3]. Allí, en efecto, Sócrates sostiene que deben ser comunes la prole y las mujeres y los bienes. Entonces, ¿qué es

---

[1] Véase *Prólogo* del traductor, I, b.

[2] Véase libro I, nota 1.

[3] PLAT., *Rep.* 4, 464 d; *Leyes* 5, 738 c.

mejor, la condición actual, o el orden propuesto en esa *Politeia?*

2. El sistema de la comunidad de mujeres tiene muchas dificultades: y la razón alegada por Sócrates para establecer tal institución no es clara consecuencia de los argumentos. Además, como medio para el fin que dice debe tener la *polis,* según se acaba de exponer, [es] imposible: y él no precisa cómo deba interpretarse. Me refiero a que el supremo [bien] es que la *polis* sea lo más unitaria posible: tal es la hipótesis asumida por Sócrates.

Evidentemente una *polis* que crece y crece en unidad llegará a no ser *polis:* porque ésta es por naturaleza una pluralidad, y al hacerse más y más *una* se convierte de *polis* en familia, y de familia en individuo: pues decimos que la familia es más unitaria que la *polis,* y un individuo que la familia. De manera que aun cuando esto pudiera realizarse, no funcionaría: porque aniquilaría la *polis.*

Por otra parte, no basta un número [determinado] de hombres para hacer una *polis.* Es menester que ellos sean específicamente diferentes: no se hace una *polis* partiendo de individuos semejantes. Una alianza militar y una *polis* son [cosas muy] distintas. En el primer caso es el número el que hace la utilidad, aun siendo de la misma calidad (el fin natural de la primera es la mutua protección), como el peso que inclina el platillo [de la balanza][4]; (de manera semejante la *polis* difiere de una raza, cuando la población no esté dispersa en aldeas, sino al estilo de los Árcades[5]). Así, pues, se necesita que haya unidad real, pero diferente calidad.

---

[4] "No es perfectamente claro —comenta W. L. NEWMAN, II, pág. 231 — si el sentido es 'como un peso mayor de cualquier cosa es más útil que el menor', o 'como un peso mayor inclina más la balanza'".

[5] Los árcades o arcadios son naturales de una región montañosa en el corazón del Peloponeso (véase nota 112). En la época de Aristóteles, los arcadios forman parte de la Confederación Aquea, cuya asamblea popular

En consecuencia, la proporción recíproca [de lo que a otros se da y de ellos se recibe] —como observamos antes en la *Ética* [6]— es la salvaguardia de las *polis.* Lo cual debe observarse entre libres e iguales: no todos pueden gobernar simultáneamente, sino por años, o según distinto orden [o] período. En esta forma todos [llegan a] gobernar: es como si se turnaran los zapateros y los carpinteros y no fueran siempre zapateros y carpinteros los mismos. Y puesto que es mejor que así ocurra también en la comunidad política, evidentemente lo mejor es que —a ser posible— gobiernen siempre los mismos; mas donde no sea posible por ser todos por
1261b naturaleza iguales también es justo que todos participen [del poder], sea bueno o malo el gobernar; de lo cual una imitación es que por rotación los iguales se retiren del oficio y, ya sin mando, sean tratados como semejantes; que unos gobiernen y a su turno sean gobernados como si se convirtiesen en otras personas; de la misma manera, entre los gobernantes, unos desempeñan unas funciones y otros otras. De lo cual manifiestamente concluímos que no es unitaria por naturaleza la *polis,* como opinan ciertos autores, y aquello que llaman el supremo bien de ella es en realidad su ruina: cuando, por el contrario, el bien [propio] de cada cosa [es lo que] la preserva.

(ἐκκλησία) se reúne en Megalópolis, centro de dicha Confederación (DIÓN Síc. 15, 72). La imaginación de los poetas describe la Arcadia como mansión de la inocencia y de la felicidad. W. L. NEWMAN *(loc. cit.)* discute cuál puede ser el sentido del pasaje en su conjunto: si se toma el ejemplo de los árcades como explicación de *polis,* y se traduce "cuando los miembros de la *polis* no están dispersos en aldeas, sino concentrados en una ciudad, como los Arcadios (después de la fundación de Megalopolis)", parece extraño entonces que 'los Arcadios' hayan sido escogidos para servir de ejemplo de una *polis.* Es más verosímil que se refiera a los miembros del ἔθνος y que Aristóteles quiera explicar en qué circunstancias la mencionada diferencia que existe entre la *polis* y el *ethnos* existe en realidad.

[6] *[a Nicómaco],* 5, 8, 1132 b, *s.*

Hay todavía otra [consideración]: es evidente que buscar unificar en extremo la *polis* no es beneficioso. La familia es más autárquica que el individuo, [la] *polis [más]* que [la] casa, y sólo será *polis,* cuando la comunidad numérica llegue a ser [suficientemente] autárquica. Si, pues, es deseable la mayor autarquía, también es preferible lo menos a lo más [unitario].

3. Pero aun [suponiendo] que el [bien] supremo es que la comunidad sea lo más unitaria [posible], no parece demostrarse con el argumento de que *todos* digan a la vez: esto es "mío" y esto "no es mío": eso es lo que cree Sócrates[7] como señal de la unidad perfecta en una *polis.*

La [expresión] "todos" es ambigua: si [se entiende por] "cada individuo", tal vez podría lograrse lo que quiere Sócrates (pues cada persona llamaría al mismo [individuo] "hijo suyo", y [a la misma mujer] "esposa suya", y de igual manera hablaría en lo tocante a la propiedad y cualquiera otra cosa). Ahora bien, en este mismo [sentido] no se expresarán quienes tengan hijos y esposas en común, sino que hablarán de lo "suyo" colectivamente, no como de cada uno en particular: y lo mismo respecto de la propiedad, que será de todos y no de cada uno en particular. Es manifiesto, pues, que hay un paralogismo[8] en la palabra "todos" ("todos", como los términos "ambos", "impares y pares", por ambiguos, en un raciocinio originan también silogismos erísticos[9]: que todos, pues, hablen en esa forma sería muy bello pero inaplicable, y no lleva absolutamente a la concordia).

---

[7] PLAT., *Rep.* 5, 462 c.

[8] *Paralogismo* dice Aristóteles, esto es, "razonamiento falso" *(Dicc. Acad.)* (de παρά, contra, y λογισμός, razonamiento).

[9] *Erístico:* "Aplícase... a la escuela que abusa del procedimiento dialéctico hasta el punto de convertirlo en vana disputa" *(Dicc. Acad.).*

La fórmula [propuesta] añade a este, otro inconveniente. Lo común a muchos recibe el mínimo cuidado: cada cual se preocupa muchísimo de lo propio, de lo común muy poco, o sólo en cuanto atañe a él, en cuanto a los demás se desentiende mucho, pues otros [así se piensa] se preocuparán [de ello]: igual que en los oficios domésticos, [si] muchos atienden [hay] menos efectividad a veces que con pocos. Y sucede que a cada ciudadano corresponden mil hijos, pero éstos no como
1262 a propios, sino que un hijo cualquiera será igualmente [hijo] de cualquiera: y así todos serán tratados con la misma indiferencia.

Además[10], cada ciudadano llamará "mío" [al hijo] según que [éste] obre bien o mal, en cuanto corresponda al número [de ciudadanos]; por ejemplo, al decir "es mío", o "es de fulano", repetirá lo mismo de cada uno de los mil, o de cuantos [se componga] la *polis*, y eso con duda. Pues no sería claro a quién le nació un hijo o [si] está vivo [siquiera]. Así, pues, ¿qué es preferible: llamar "mío" a lo mismo, y que así lo repitan los dos mil o diez mil, o mejor decir "mío" como ahora en las *polis?*

Hoy, al mismo a quien uno llama hijo, otro llama hermano, otro primo o pariente según la consanguinidad o conexión familiar o política; [le llama] suyo, o de los suyos; y aparte de estas [relaciones], a otro [llamará compañero] de fratría [11] o de file [12]. Mejor ser primo verdadero que hijo en el otro sentido.

---

[10] PLAT., *Rep.*, *ibid.*

[11] "Entre los griegos, [φρατρία, es] subdivisión de una tribu que tenía sacrificios y ritos propios" *(Dicc. Acad.*, s. v.). Literalmente significa "hermandad". Es, como se ve, una subdivisión política. Cada fratría tiene una cabeza (φρατριαρχός), un sacerdote y un lugar especial para reunirse. El festival principal es la ἀπατούρια cuando se vota para la admisión de nuevos miembros (cfr. CH. W. FORNARA, *op. cit.*, pág. 208).

[12] *File:* españolizamos la grafía φυλή. Hemos de emplear con frecuencia este vocablo. Se suele traducir por tribu, pero esa palabra latina (que,

Por otra parte, tampoco es posible evitar que se sospeche quiénes son sus hermanos e hijos y padres y madres. Según los parecidos los hijos salen a sus padres, lo cual indicará inevitablemente la identidad de unos y otros. Y que esto se da de hecho [lo] refieren algunos que han viajado por el mundo: existen en el Norte de Libia [13] esposas en común, y los hijos se adjudican por la semejanza. Hay mujeres —y hembras de otros animales, por ejemplo, yeguas y vacas— con fuerte [tendencia] natural a producir crías semejantes a los progenitores: como en Fársalo[14] la yegua que llamaron *Dicea*[15] *["Copia exacta"].*

4. Todavía existen otros males —que a los patrocinadores de tal comunidad [de mujeres] no es fácil precaver—: como asaltos, homicidios involuntarios o voluntarios, riñas, infamias, de los cuales se dan ofensas a la piedad [natural] contra el padre, la madre, los parientes más cercanos como los arriba enumerados; pero han de ocurrir con más frecuencia cuando se desconocen éstos que cuando son conocidos, y que en caso de

---

según la Real Academia, designa "cada una de las agrupaciones en que algunos pueblos antiguos estaban divididos; como las doce del pueblo hebreo y las tres primitivas de los romanos..." *[Dicc. Acad.,* s. v.]) no indica propiamente "las grandes divisiones, basadas en reales o supuestos vínculos de afinidad étnica griega" *(Oxford Class. Dictionary* 2, s. v.). Las *files,* a su vez, se subdividen en grupos menores de parientes, conocidos como *fratrías* (véase nota 11). Por otra parte, las *files* son "corporaciones en que los miembros son hereditarios, con sacerdotes y empleados oficiales propios..." *(O.C.D.).*

[13] En el África Septentrional.

[14] *Polis* de Tesalia, situada en la vía principal que conduce de Larisa al centro de Grecia.

[15] HERODOTO, 4, 36. Cfr. ARISTÓTELES, *Hist. anim.,* t. 7, cap. 6. "Las mujeres tienen fama en Grecia de ser especialmente rápidas en notar los parecidos entre padres e hijos (ATHEN. DEIPN. 5, 190 e). Ateneo lo hace notar al comentar cómo reconoce Helena *(Odis.* 4, 141 s.) el parecido de Telémaco a su padre, y bien puede estar presente aquí en la memoria de Aristóteles este pasaje de la Odisea" (W. L. NEWMAN, *op. cit.,* II, pág. 239. Cfr. Hor. *C.* 4, 5, 23).

ocurrir —si los parientes se conocen— se harán las expiaciones legales, si no, no hay manera.

Es absurdo asimismo que permitiendo [Sócrates[16]] los hijos en común prohiba sólo el comercio carnal de los amantes, y en cambio permita el amor y ciertas familiaridades de padres con hijos, de hermanos con hermanos, que son el colmo de la indecencia, y es indecoroso en sí mismo. Absurdo ciertamente prohibirlo por una única razón, por la excesiva violencia del placer, como si el que sean padre, hijo o hermanos fuera [una circunstancia] indiferente.

1262b Más provechosa parece la comunidad de mujeres y de hijos para los campesinos que para los guardianes[17]: pues menos cariño habrá cuando son comunes mujeres e hijos —lo cual hace falta precisamente en los subordinados para que obedezcan y no sean rebeldes—. En suma, por esta ley resulta todo lo contrario de lo que una buena legislación debe producir; y se opone a la causa que mueve a Sócrates a pensar en la necesidad de establecer [sus disposiciones sobre] hijos y mujeres. La amistad, cremos, es el bien máximo de una *polis* (es lo mejor para evitar disensiones). Sócrates encomia en alto grado la unidad de la *polis,* que él cree —dice— ser fruto de la amistad: como en los discursos sobre el amor[18] en los cuales vemos a Aristófanes contando, en los discursos eróticos, que los amantes, en el exceso del amor, desean ser uno y hacerse ambos uno, de dos que eran: es menester entonces que ambos, o al menos uno, desaparezca[19]. En la *polis,* en cambio, tal

[16] *Rep.,* 403 a, *s.*

[17] Los guardianes, en *La República* de Platón (374 d, *al.),* forman la categoría de los magistrados en la *politeia* ideal.

[18] El poeta satírico Aristófanes *(circa 448-circa* 380 a. C), uno de los comensales en el *Simposio* o *Banquete* de Platón, quien da la nota cómica al discurso (191 a-192 d), aun cuando con una notoria seriedad.

[19] El texto aludido dice así: "¿Es acaso lo que deseáis? Estoy dispuesto a fundiros y a amalgamaros en un mismo ser, de forma que siendo dos,

fraternidad tendrá que aguarse por causa de la comunidad [susodicha], al no decir nunca "mío" ni el hijo al padre, ni éste a aquél. Pues así como un poco de [vino] dulce mezclado en gran cantidad de agua hace insípida la mezcla[20], así el sentimiento familiar basado en tales nombres, poca razón tiene para que en tal *politeia* el padre trate al hijo como tal, o éste al padre, o los hermanos entre sí. Dos (móviles] hay que inspiran a los hombres: cuidado y afecto; [sentir] algo como propio, y quererlo. Nada de esto es posible en los así gobernados.

Acerca empero de la transferencia de niños nacidos, ya de campesinos y de obreros a los guardianes, ya de éstos a aquéllos, implica |en sí] mucha confusión[21]; es menester que quienes donan y transfieren conozcan qué dan y a quiénes. Y las fallas antes mencionadas — digo, asaltos, amores [antinaturales], homicidios — ocurrirán con más frecuencia. Pues los que han sido transferidos a otros ciudadanos no llamarán ya hermanos, hijos, padres, madres a los guardianes, ni viceversa los de los guardianes a otros ciudadanos: no habrá temor de cometer un delito por causa del parentesco.

Basten estas conclusiones tocantes a la comunidad de hijos y de mujeres.

5. El tema que hemos de examinar ahora es la propiedad: cómo debe organizarse entre los que van a sujetarse a la *politeia* perfecta: ¿ha de ser común la propiedad, o no? Es un asunto que puede discutirse sepa-
1263 a radamente de la legislación sobre los hijos y las mujeres. Me refiero a la propiedad (aun cuando aquellos [hijos y mujeres] no lo sean, según la costumbre hoy univer-

quedéis convertidos en uno solo y que mientras dure vuestra vida, viváis en común como si fuerais un solo ser, y una vez que acabe ésta, allí también, en el Hades, en vez de ser dos seáis uno solo, muertos ambos en común...".

[20] Cfr. DIÓGENES LAERCIO 7, 184: "La amistad es el sabor dulce del vino, la comunidad es el agua" (γλυκὺς ἄκρατος οἶνος).

[21] PLAT., *Rep.*, 415 b-e.

sal). ¿No es una ventaja que la posesión y uso de los bienes sean comunes? Por ejemplo, que las parcelas de tierra no, pero los frutos sí se cosechen en común (como suele hacerse en algunos pueblos), o lo contrario, que sean comunes el suelo y el trabajo del cultivo, mas las cosechas se repartan para el consumo individual, (dicen que es la forma de propiedad común de ciertos bárbaros), o que tanto las parcelas como las cosechas sean comunes.

Cuando los que trabajan la tierra son de categoría distinta [de los propietarios] el caso es diferente y más fácil: mas cuando los propios [ciudadanos] cultivan la propiedad [para sí mismos] puede ocasionar numerosos problemas. Pues si en la participación de provechos y trabajos no hay igualdad, quienes trabajan mucho sacan poca utilidad se quejarán necesariamente contra los que trabajan poco y perciben o consumen mucho. Siempre hay dificultad en la actividad humana de vivir juntos y poseer en común. Se puede ver en los grupos de viajeros que marchan juntos: de ordinario lo pasan discutiendo, y riñen por lo que sale al paso o por trivialidades. Lo mismo nos irritamos con los criados de quienes más nos servimos para los quehaceres cotidianos.

Estas y otras más son las desventajas de la propiedad común. En cambio, el sistema actual mejorado con [buenas] costumbres y ordenado con leyes justas de no poco serviría: tendría la ventaja de ambos [o sea], de la propiedad común y de la privada. La propiedad conviene que sea común en cierta manera, pero como regla general, privada: pues los intereses diversificados no forman querellas [o reclamaciones] mutuas, y el progreso es mayor pues cada cual atiende a lo propio: gracias a la virtud el uso será de todos, como reza el proverbio, "los [bienes] de los amigos [son] de todos"[22].

---

[22] Este proverbio griego κοινὰ τὰ [τῶν] φίλων, recordado aquí por el Estagirita, parece haber sido de uso frecuente: así Eurípides (*Orestes,* 735) y Platón en muchos lugares *(Fedro* 279c, *Menón 9,* etc.). El autor original

Aún ahora en ciertas *polis* se ven huellas de que [esto] no es impracticable, en especial en las bien organizadas, que ya existen, o que pueden perfeccionarse. Cada [ciudadano] tiene su propiedad privada, mas en [parte] la disfruta con sus amigos y en parte usufructúa la de todos. En Lacedemonia [23], por ejemplo, se emplean los esclavos de unos y de otros indistintamente, cual si fueran propios, y los caballos y perros y [lo mismo] si necesitan provisiones, en los campos [cuando se va] de viaje por el país. Es, pues, claramente mejor que la propiedad sea privada, pero común el uso: cómo se haga esto es cometido propio del legislador.

Por lo demás, [es] indeciblemente mayor el placer [que se siente al] considerar una cosa como propia. No en vano cada uno tiene amor a sí mismo, y ello es natu-
1263b ral. El egoísmo es justamente censurado. Que no es el mero amarse a sí mismo, sino amarse más de lo debido, como los que aman el dinero, ya que cada uno de nosotros, por decirlo así, ama todas estas cosas y es lo más placentero complacer y hacer favores a los amigos, o a los huéspedes, o a los colegas: eso se hace siendo privada la propiedad, y no ocurre a los que reducen excesivamente la unidad de la *polis*. Además, es claro que se

---

de esta máxima parece haber sido Pitágoras (DIO. LAERC. 8, 10), comenta W. L. NEWMAN, *op. cit.*, pág. 249. Y añade Aristóteles que "en ciertas *polis* se ven huellas de que [esto] no es impracticable", aludiendo sin duda a Tarento (1320b), Cartago (1320b), Lacedemonia y Creta (1263b), Rodas, etc.

[23] Lacedemonia es el nombre oficial del distrito sudoriental del Peloponeso (véase nota 110), y designa tanto la *polis* como la región (cfr. JENOF., *Rep. Lac.* 6). Limita por el norte con Argolis y Arcadia; por el oeste, con Mesenia; y por el este y sur, con el mar Egeo.

Las formas *Laconia* y el adjetivo *lacónico* son abreviaciones del mismo. Esparta (de donde espartano, espartiata) es el nombre poético de Lacedemonia, con reminiscencias patrióticas, pero r3ra vez empleado para describir el territorio mismo en contraste con la *polis*. Homero emplea indiferentemente estos nombres para señalar el lugar de residencia de Menelao.

Respecto al empleo de los esclavos, como se alude en el texto, véase JENOF., *Rep. Lac.* 6.

impide el ejercicio de estas dos virtudes: primero, de la *sofrosine*[24] con respecto a las mujeres (pues es una acción honorable abstenerse de la mujer ajena por continencia); y luego, de liberalidad en [lo concerniente a] las propiedades: ya que nadie puede mostrarse generoso ni realizar el menor acto de generosidad; [porque es] en el empleo de los bienes [donde] se ejercita la liberalidad.

Bella apariencia filantrópica presenta tal legislación [platónica]. Quien oye [hablar] de ella se siente atraído, imaginando una maravillosa amistad de todos con todos, tanto más cuando se denuncian las calamidades que existen hoy en las *politeias,* como producidas por la falta de propiedad común; hablo de litigios por contratos, procesos por perjurio y adulaciones a los ricos: de lo cual nada sucede por la falta de propiedad común sino por la perversidad [humana]: pues vemos que quienes disfrutan de todo en común, y lo poseen, se querellan más que quienes poseen sus bienes por separado. [Por el contrario,| observamos que son menos los quejosos por los bienes comunes, comparados con los [muchos] posesores de propiedad privada.

Es justo, además, tratar no únicamente de las calamidades de que se escaparán los [que disfrutan de un régimen] de bienes comunes, sino también de las desventajas: esa es una vida del todo impracticable, al parecer.

El origen del error de Sócrates debe atribuirse a la falsa hipótesis de que en cierta manera deben ser una la casa y la *polis,* pero no totalmente. Pues hay [un momento en que] la *polis,* por ser tan unitaria ya no será *polis,* o en que es todavía pero una *polis* inferior, casi dejando de ser *polis,* como si una sinfonía la convirtieran en homofonía, o el ritmo en un solo golpe. Es que siendo pluralidad, según lo explicado, hemos de hacerla solidaria y unitaria mediante la educación. Y es

[24] Véase libro I, nota 40.

por lo menos extraño que quien desea introducir la educación y cree por este medio lograr una *polis* excelente, espere conseguirlo con tales métodos, y no [más bien] con las costumbres, con la filosofía y con las leyes. Como en Lacedemonia y en Creta [22] donde el legislador integró la propiedad con las comidas en común[26].

Y no se olvide tampoco que debemos tener en cuenta el mucho tiempo y los muchos años en que si tan excelente [régimen] existió, no hubiera permanecido oculto. Casi todo se ha descubierto ya, aun cuando no siempre lo hayan organizado o aprovechado los que lo conocen. Y, sobre todo, esto se vería claro si se pudiera contemplar el proceso de organización de esa *politeia:* pues no podrá constituirse una *polis* sin distribuir y dividir [a los ciudadanos] ya para las comidas en común, ya por fratrías[2'] y files[28]. De manera que toda [esa

[25] Creta, cuya capital es Cnossos, fue un centro importante de la cultura y lengua minoicas. Homero denomina esta isla "la de cien ciudades". Por su posición geográfica en las rutas marítimas de Chipre, Levante, Grecia y Egipto desempeñó un papel importante en la historia del desarrollo del arte griego arcaico y de la misma legislación.

[26] Véase PLAT., *Leyes,* 781a, 842 b; *Rep.* 416 e; cfr. 458 c; ENEAS TAC. 10, 5, etc.

Las συσσιτία —que hemos preferido traducir por *comidas en común,* mejor que *comunales*—, y de las cuales se hablará constantemente en estos libros, son comidas en rancho. Para ellas el cuerpo de ciudadanos es distribuido en Esparta y en Creta, por grupos de 150 a 300 (HERODOTO 1, 65; PLAT., *Leyes,* 625 e). No se basan en relaciones o parentescos familiares, en contraste con las fratrías y *files.* En Esparta, la pertencencia a ellas es una cualificación necesaria para la ciudadanía completa, y cada miembro está obligado a proporcionar de la hacienda correspondiente una ración fija de alimento, so pena de privación de algunos derechos. En Creta, las *syssitia* son formadas por agrupaciones voluntarias alrededor de un jefe de buena familia: su manutención corre a expensas de la *polis.* También existen en Cartago, según Aristóteles (1272 b).

Este sistema de las comidas en común tiene por objeto mantener unidos y en contacto permanente a todos los miembros de un órgano ejecutivo, u otros cualesquiera; que es, por otra parte, un ejemplo del uso común de la propiedad. (Cfr. E. BARKER, *op. cit.,* pág. 305 n.).

[27] Véase nota 11. Cfr. *Leyes* 785 a.

[28] Véase nota 12. Cfr. *Leyes* 745 e.

legislación] queda reducida a prohibir la agricultura a los guardianes[29], lo cual tratan los Lacedemonios de implantar ahora.

Por otra parte, tampoco dice Sócrates cuál ha de ser en dicha comunidad la [estructura de la] *politeia,* ni es fácil explicarlo. Puesto que, en una *polis,* la mayoría la constituye prácticamente el cuerpo cívico del cual nada se determina: ¿también los campesinos han de poseer [los bienes] en común, o tendrá cada uno lo suyo incluyendo mujeres e hijos propios?

Porque si todo es común de la misma manera, ¿en qué se diferencian de los guardianes, o qué ganan con someterse a su autoridad, o por qué razones se someten ? A no ser que sean astutos como los Cretenses, que conceden a los esclavos todos los demás [derechos], y los excluyen solamente de los [ejercicios] gimnásticos y del porte de armas. Si, pues, como en las otras *polis,* [la posición de los agricultores] es igual [a la de los demás ciudadanos], ¿qué clase de comunidad ha de haber? ¿No habrá dos *polis* en una, contrarias entre sí? De un lado, convierte a los guardianes en una guarnición, de otro a los campesinos, obreros y demás ciudadanos [ordinarios].

Por su parte, pleitos, procesos y otros inconvenientes que, según dice, existen en las otras *polis,* todo eso se dará también aquí. Y si bien Sócrates[30] afirma que, gracias a la educación, no serán menester muchos reglamentos —como [los de los] astínomos, agoránomos[31]

---

[29] Véase nota 17.

[30] PLAT., *Rep.* 3, 425 c-d; 464 b.

[31] Astínomos (ἀστυνόμοι) son los diez encargados (cinco en Atenas y cinco en El Pireo), elegidos por suerte cada año, para mantener limpias y despejadas las calles, contribuir a la organización de los festivales y hacer cumplir las leyes suntuarias. Ellos pueden imponer pequeñas multas. Les asisten algunos esclavos. Los *agoránomos* son los supervisores del mercado en el agora. Ellos hacen guardar el orden, vigilan los pesos y medidas, la buena calidad de la mercancía, y colectan los impuestos correspondientes. Son ele-

y otros semejantes—, él reserva la educación para los guardianes exclusivamente. Hace a los campesinos dueños de sus posesiones mediante el pago de un impuesto [32], que los hará sin duda mucho más huraños y levantiscos que en ciertas partes los hilotas[33], los *penestes*[34] y los esclavos [rurales][35].

Por lo demás, [Sócrates] no define si estos [asuntos] son igualmente necesarios o no: — [digo] en relación con los propietarios, no es fácil descubrir cuál [será] la *politeia* de éstos, qué educación, qué leyes—. Además, no es de pequeña importancia [saber] qué posición han de tener éstos en relación con la vida común de los guardianes.

1264b Y, caso que se mantenga la comunidad de mujeres y la propiedad privada, ¿quién cuidará del hogar como del campo los varones? ¿Y si son comunes los bienes y las mujeres de los campesinos? Es absurdo partir de una

---

gidos por suerte (cinco en Atenas y cinco en El Pireo), y pueden imponer pequeñas multas por infracciones menores. El *agora* es la plaza de mercado y lugar de reunión de la asamblea popular (ἐκκλησία).

[32] El término técnico para indicar ese "dinero que a los esclavos se permite pagar a sus amos" *(The Oxford Greek Dictionary,* O. U. P., s. v.) es ἀποφορά. Así también se llama la contribución en especie que pagan los hilotas (PLUT., *Lycurg.* 8).

[33] Nombre de los siervos en Esparta; son probablemente los habitantes originarios de la región reducidos a esclavitud (HELLANIC. 183 j; TEOPOMP., *Hist.* 14). Los hilotas son siervos de la comunidad (ESTRAB. 8, 5, 4), pero, al revés de los esclavos, no son inicialmente importados sino sometidos en bloque en el propio territorio. Son cedidos a ciudadanos particulares, pero éstos no pueden ni despacharlos ni liberarlos. El estado de los hilotas es intermedio entre los libres y los esclavos (PÓLUX, *Onomásticon* 3, 83): cultivan la tierra de sus amos, pagan los impuestos en especie *(apophora),* sirven en el pastoreo y en los oficios domésticos, no tienen derechos políticos y son mantenidos en sujeción por una especie de terrorismo y brutalidad típicos (TUCÍD. 4, 80).

[34] Nombre de los siervos en Tesalia (TEOPOMP., *Com.* 75; JENOF., *Helén.* 2, 3, 36; 6, 1, 11; TEÓCR. 16, 35).

[35] Sobre los sistemas de esclavitud en la antigua Grecia, véase W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity,* Philadelphia, The American Philosophical Society, 1955.

analogía[36] con el [mundo] animal como si [debieran] las hembras tener las mismas ocupaciones que los varones: [los animales] no tienen casa que administrar.

Es peligroso [establecer] las magistraturas como [las] instituye Sócrates[37]: hace que siempre gobiernen los mismos. Esto es causa de rebelión aun entre los que ninguna categoría tienen, ¡cuánto más entre varones apasionados y belicosos! Es evidente que él hace que los gobernantes deban ser los mismos [siempre]: el oro que Dios mezcla en las almas no [se da] unas veces en unos y otras en otros, sino que siempre está en los mismos. Él dice que[38] "al punto, desde el nacimiento, [Dios] mezcla en unos oro, en otros plata, pero bronce y hierro en los destinados a ser obreros y labriegos". Más aún, priva de felicidad a los guardianes, por más que enseñe que el legislador debe hacer feliz a la *polis*. Pero es imposible la felicidad del todo, a menos que todas, o la mayoría de las partes o algunas siquiera, disfruten de felicidad. El ser feliz no es como el [ser] par, que puede estar en el todo sin estar en sus partes; mas la felicidad [así] es imposible. Y si los guardianes no son dichosos, ¿quiénes más [pueden serlo]? No ciertamente los artesanos ni la masa de obreros.

La *politeia* de que habla Sócrates está [plagada] de estas y otras no menores dificultades.

6. Idénticas [objeciones], o casi idénticas hallamos en la obra posterior, las *Leyes*. Vamos a examinar un tanto la *politeia* allí descrita. En la *Politeia* pocas cuestiones distingue Sócrates en forma precisa — [tales como] la comunidad de mujeres y de hijos, cómo ha de existir la propiedad, el orden de la *politeia* [u ordenación del cuerpo político. (Él divide la totalidad de la población en dos clases — la de los labriegos y la de los mi-

---

[36] PLAT., *Rep.* 451d-452a; 419 s. (Cfr. *Leyes* 804 e).
[37] *Ibid.*
[38] *Ibid.,* 419a-421a.

litares—: una tercera es extraída de acá, la de los consejeros y gobernadores de la *polis.)* Respecto a los labriegos y obreros si han de participar o no en el gobierno, si han de portar armas también ellos y prestar el servicio militar o no, de todo esto Sócrates no concreta nada: en cambio opina que las mujeres deben participar de la misma educación de los guardianes y luchar a su lado. El resto de la obra está llena de digresiones y de una discusión relativa a la educación de los guardianes.

1265 a En las *Leyes* prácticamente [todo] trata de leyes. Poco, en cambio, se dice de la *poliíeia* y aun aquí, queriendo ponerla más al alcance de las *polis* acaba por volver poco a poco a la otra *Politeia.* Fuera de la comunidad de mujeres y de la propiedad, supone que todo es lo mismo en ambas *politeias:* la educación es idéntica; deben [los ciudadanos] vivir libres de los trabajos serviles y en cuanto a las comidas en común[39] lo mismo es para todos. Sólo que en las *[Leyes]* dice que debe también haber comidas en común para mujeres; y en aquélla[40] los portadores de armas [eran] mil, en éstas cinco mil.

Todo lo que dice Sócrates es original, ingenioso, novedoso, sutil; pero la perfección en todo es difícil. Mas no podemos pasar por alto la cantidad [5.000] ahora mencionada, que requeriría un territorio como el de Babilonia u otro [igualmente] desmesurado, del cual se alimenten cinco mil ociosos, fuera de mujeres y servidores — otra multitud muchas veces mayor—. Hipótesis pueden hacerse a capricho, ¡pero [que sean] al menos posibles!

---

[30] *Leyes* 780d-781d, 806 e. Cfr. 842 e. "La idea de comidas en común para mujeres debió de sorprender mucho más a los griegos, ya que uno de los nombres para *syssitia* era *andreia* [es decir, varoniles], y la institución era considerada como esencialmente militar (HEROD. 1, 65)" (W. L. NEWMAN, *op. cit.,* pág. 266).

[40] *Rep.* 423 a-b; *Leyes* 737 e.

Se dice [en las *Leyes*[41]] que el legislador debe poner la mira en dos [puntos]: territorio y habitantes. Aunque también sería bueno fijarse en las regiones vecinas, primero que todo si la *polis* ha de vivir una vida en relación con las otras *polis,* no aislada (que no sólo debe emplear las armas para las guerras que sean útiles en las tierras de su propiedad, sino también contra los vecinos de fuera). Y aun cuando no se acepte tal [tipo de] vida para el individuo o para el común de la *polis,* de todos modos ha de ser formidable para los enemigos, no sólo si [éstos] invaden el país sino si retroceden.

Respecto a la cantidad de bienes hemos de considerar si no sería mejor determinarla de otro modo, con mayor claridad. Dice [Sócrates[42]] que debe ser [suficiente] para vivir en forma morigerada [que es] como si dijera para pasarla bien; fórmula demasiado general: porque se puede vivir morigerada pero miserablemente. Mejor definición sería [vivir] morigerada y liberalmente (sin uno y otro [extremos], pues a la liberalidad seguirá la molicie, a la [moderación] la penuria). Son las únicas actitudes deseables en el empleo de la riqueza. Por ejemplo, no se puede usar la propiedad con mansedumbre o fortaleza, pero sí con templanza y liberalidad, de modo que estos [empleos] son indispensables en ella.

Es absurdo asimismo que [Sócrates] equilibre la propiedad [para todo] prescindiendo del número de ciudadanos: deja sin determinar la natalidad [pensando que es] fácil nivelar la población con la esterilidad de unos cuantos; pues esto es lo que parece acontecer en
1265 b las *polis* de ahora. Sin embargo, mayor exactitud hace falta en esas *polis* que en las actuales: en estas [últimas] nadie es indigente porque los bienes se reparten entre

---

41 *Leyes* 704a-708c.

42 *Ibid.,* 737 c-d.

todos, sean cuantos sean; en esotras, en cambio, siendo indivisible la hacienda, los supernumerarios —muchos o pocos— se quedan por fuerza sin nada. Uno hasta supondría más urgente limitar la población[43] que [no] la propiedad, de manera de no engendrar más de cierto número; límite que podría fijarse calculando los índices probables de mortalidad infantil, comparados con las [parejas] estériles. El descuido de este [punto], como [es frecuente] en la mayoría de las *polis,* es por necesidad causa de pobreza entre los ciudadanos: y la pobreza engendra la revolución y el crimen. Fidón de Corinto[44], uno de los legisladores más antiguos, opinaba que las casas y el número de ciudadanos deberían permanecer iguales aun cuando en un principio las parcelas [de tierra] hubieran parecido de distinto tamaño para todos: pero en las *Leyes* se defiende lo contrario. Más adelante explicaremos qué pensamos nosotros [pueda ser] lo más correcto.

Tampoco las *Leyes* señalan cómo se diferencian gobernantes y gobernados. Se [contentan con] decir[45] que así como la urdimbre y la trama se hacen de [lanas] diferentes así los gobernantes deben ser respecto a los

---

43 "Aristóteles desea una limitación de la natalidad (τεκνοποιία). Desea que la *polis* fije un número determinado de hijos, que no debe sobrepasarse en el caso de cada matrimonio (1335 b, 22). Aristóteles debe conocer perfectamente que Platón trata de fijar el número de ciudadanos en *Las leyes;* sin embargo, parece [el Estagirita] creer que Platón no toma medidas efectivas para asegurar que no va a crecer dicho número" (W. L. NEWMAN, *op. cit.,* pág. 270, n. 39). Cfr. *Leyes* 740 b, 741a.

44 Fidón de Corinto es identificado por algunos con el tirano de Argos (Arist. más adelante, en el libro V, 10, 1310 b), del mismo nombre. En todo caso, de éste se cuenta que fija el número de propiedades privadas de las familias y de los ciudadanos, despreocupándose, sin embargo, de la igualdad en las parcelas de tierra. Pero en su plan no puede haber pobres. Platón, en cambio, establece esta igualdad y fija el número de familias, pero no el de ciudadanos (cfr. ESTRAB. 8, 358, 376, 385). Aristóteles avanza más que Fidón: porque no sólo excluye el exceso de ciudadanos, sino que aplicaría un control, por medio del aborto, para que no vengan al mundo (cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* II, pág. 271 s., n. 12).

45 *Leyes* 734 e-735 a.

gobernados. Y permite[46] acrecentar la propiedad hasta cinco veces: la tierra empero ¿por qué no, hasta cierto límite? La distribución de lotes [para edificar] merece también considerarse, que no favorecen nada a la administración doméstica, pues a cada ciudadano se asignan dos[47] lotes separados; y es difícil habitar dos casas.

El sistema íntegro [de Sócrates] no aspira a ser ni democracia ni oligarquía: es algo intermedio que denomina *Politeia* por estar compuesta de hoplitas[48]. Ahora bien, si establece una *politeia* que se acomode a la mayoría de las *polis*, quizás tenga razón: pero no si [cree] que es lo mejor posponiéndola a la *Politeia* ideal: tal vez alguien prefiera la de los Lacedemonios, o una más aristocrática. Muchos consideran óptima la *politeia* que esté combinada de todas las que existen: por eso ponderan la de los Lacedemonios (pues dicen que está compuesta de oligarquía, monarquía y democracia[49],

---

[46] *Ibid.*, 744 e.

[47] El autor pasa por alto la circunstancia de que la otra casa o lote —porque son dos— es destinada al hijo casado *(Leyes*, 776 a). Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, II, pág. 274, n. 25. "El objeto de esta providencia de Platón parece haber sido suministrar medios de instalarse al hijo casado, en casa separada propia *(Leyes* 776 a). Aristóteles hubiera aprobado probablemente la separación, pero quizá en su estado *[polis]* habría poca necesidad de tal disposición, porque si el padre tenía 37 años de edad al casarse, y su hijo esperaba para contraer matrimonio hasta que tuviera los 37, no sería muy posible que se casara en vida de su padre...".

[48] En las *polis* griegas, *hoplita* es el soldado regular de armadura pesada (unos 35 kgs.), compuesta de casco con protector nasal y de las quijadas, coraza, grebas (o canilleras) de bronce, escudo asimismo de bronce, lanza, espada de hierro y puñal. El hoplita es reclutado entre los zeugitas (véase nota 144) y los metecos (véase libro III, nota 3) más ricos.

[49] *Oligarquía*, en el vocabulario de Aristóteles, es el *gobierno de los pocos*. La diferencia principal con la aristocracia consiste en el reemplazo de la alcurnia por la riqueza como cualificación decisiva: oligarquía es plutocracia. Han existido frecuentes conflictos entre la vieja nobleza y los nuevos ricos, hasta que todos se convencen de que, en la realidad social de entonces, "el dinero hace al hombre": χρήματ' ἀνήρ (ACEO 49; PÍND., *Istmic.* 2, 11), y de que "el dinero para el hombre es su vida": χρήματα ψυχὴ πέλεται ... βροτοῖσι (HESÍODO, *Los trabajos y los días* 686), etc. En la oli-

añadiendo que la realeza es monarquía, oligarquía el gobierno de ancianos, democracia el gobierno de los éforos[50], por ser escogidos entre el pueblo los éforos. Para muchos el eforado es una tiranía, mientras que sólo se democratiza[51] mediante las comidas comunes y demás [hábitos de] la vida cotidiana).

Se sostiene además, en las *Leyes*[52], que la mejor *politeia* debe amalgamarse de democracia y tiranía, que nadie calificaría absolutamente como *politeia*, o son las peores de todas. Más en la verdad están quienes combinan varias: pues aquella *politeia* es mejor en la cual se mezclan más [elementos].

Se nota, por otra parte, que [tal régimen] no contiene ningún [elemento] monárquico, sino sólo oligárquicos y democráticos, tendiendo a inclinarse más a la oligarquía. Se muestra en el escogimiento de los gobernantes: y si bien[53] los sorteos entre los [antes] escogidos es común a ambos [sistemas], sin embargo[54] el obligar a los más ricos a asistir a la asamblea [popular] y a ele-

---

garquía, el poder político es confinado a una minoría de ciudadanos; mientras que la mayoría posee el título pero sin plenos derechos políticos (cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.*, pág. 54).

[50] Literalmente, *éforo* es vigilante, supervisor, gobernante. En Esparta es el título de los cinco magistrados o inspectores que tienen la superintendencia general de la *politeia* (HEROD. 1, 65; 6, 82; 9, 76; PLAT., *Leyes* 692 a), elegidos anualmente por el pueblo al comenzar el invierno. Éstos son el elemento democrático del gobierno espartano, que se convierten en el cuerpo político más influyente de Esparta a finales del siglo VI a. C, en el brazo administrativo de la *polis*, que preside la *Gerusia* (véase nota 100) y la Asamblea popular, sirven como acusadores y jueces en caso de crímenes, controlan la educación de los jóvenes espartanos, movilizan el ejército después de una declaración de guerra, supervisan los estrategos en campaña y acompañan a los reyes (cfr. CH. W. FORNARA, *op. cit.*, págs. 203-204).

[51] Empleamos algunos verbos en la misma forma como los usa Aristóteles. La Real Academia Española registra unos *(democratizar, oligarquizar, tiranizar)* y olvida otros *(aristocratizar,* etc.) que tendrían el mismo derecho y son empleados frecuentemente por el Estagirita en el original.

[52] *Leyes* 745 e.

[53] *Ibid.*, 693 d-694 a.

[54] *Ibid.*, 756 e, 763e-764a, 765 b.

gir gobernadores o desempeñar otros deberes cívicos, mientras están exentos [de esa obligación] los demás, eso es oligárquico, lo mismo que tratar de que la mayoría de los cargos procedan de los pudientes, y los oficios más altos [procedan] de los de mayores ingresos. Es oligárquica asimismo la elección para la bule[55]; se eligen todos por obligación[56], pero de entre la primera categoría [social], luego por igual de la segunda y de la tercera, salvo que la tercera y cuarta no obliga a todos; y para la cuarta[57] [de los de la cuarta] sólo es obligatorio [el voto] a los de la primera y segunda. Y añade que debe designarse un número igual de cada categoría. Serán más las de mayores ingresos y los mejores al no votar los demóticos[58] por no estar obligados.

En consecuencia, no debe componerse de democracia y monarquía la *politeia* (de la cual estamos hablan-

---

[55] *Bule* (vulgarizada la grafía, del griego βουλή): originariamente es el consejo de nobles *(bulcutas),* escogidos por el rey para aconsejarlo; más tarde es el senado, elegido para tratar los problemas diarios de la *polis* en nombre de la ciudadanía. Su competencia es igual a la de la asamblea ciudadana. Tiene a su cargo la política exterior, supervisa la administración, en especial las finanzas, prepara la legislación para la asamblea popular (ἐκκλησία) y desempeña algunas funciones judiciales limitadas.

En Atenas, la *bule* primitiva es el Areópago (véase nota 136), reorganizada por Solón y Clístenes. Se reúne los días laborables. En Esparta se denomina *gerusia* (véase nota 100). (Cfr. P. J. RHODES, *The Athenian Boule*, Oxford, Clarendon Press, 1972.)

Después de la reforma de Clístenes la *bule* consta de 500 miembros, y está abierta a todos los ciudadanos mayores de 30 años. Son elegidos a la suerte, de un grupo mayor señalado por las *demes* (véase libro IV, nota 95), quedando representada cada una de las cuatro por 50 hombres. Se reúne diariamente, excepto los días de fiesta, preparan la agenda de la *ekklesia,* le señala los días de reunión, la preside, y vigila la ejecución de sus decisiones (cfr. CHARLES W. FORNARA, *Archaic Times to the End of the Peloponesian War,* Baltimore and London, The Johns Hopkins U. P. (1977), pág. 200).

[56] *Leyes* 764 a, 765 c.

[57] *Ibid.,* 756 *b-e.*

[58] Con frecuencia usa Aristóteles el adjetivo *demótico* que, a la letra, significa 'popular', 'ordinario', 'de uso común', o —en sentido político— 'perteneciente al pueblo'.

do): es evidente por estos y otros argumentos que expondremos cuando [nuestra] investigación trate de [la susodicha] *politeia* y tiene [su] peligro la elección de magistrados de entre los [ya] escogidos: porque si algunos, así sean pocos, quieren ponerse de acuerdo, las elecciones serán siempre según [su] voluntad.

He ahí la manera como [funcionaría] la *politeia* [descrita] en las *Leyes.*

7. Existen otras *politeias* — [propuestas] unas por [personas] privadas, otras por filósofos y políticos—. Se acercan más a las ya establecidas y en vigor ahora, que a las dos [socráticas]. Nadie más ha propuesto innovaciones sobre la comunidad de hijos y de mujeres, ni sobre las comidas en común[59] para las mujeres; sino que todos comienzan por las necesidades [de la vida].

Para algunos parece lo más importante regular bien lo relativo a la propiedad, pues de aquí nacen — según ellos — todas las revoluciones. Fáleas de Calcedonia[60] es el primero en asegurarlo: afirma que los bienes de los ciudadanos deben ser iguales. Realizarlo en colonias
1266b recientemente [establecidas] [le] parece fácil; mas en las ya establecidas [lo ve] más laborioso; pero lo más rápido para nivelar [seria] que los ricos dieran [dotes] sin recibir [nada] y en cambio los pobres no dieran pero sí recibieran. Platón, al escribir las *Leyes*, pensaba que podría permitirse [la propiedad] hasta cierto [límite]; pero a ningún ciudadano es lícito poseer más del quíntuplo del mínimo [fijado]; como también hemos observado antes.

Pero quienes hacen tales leyes deberían no olvidar — como se olvida ahora —, que al fijar un límite en la propiedad deben así mismo regular la cantidad de hijos;

[59] Véase nota 26.
[60] Filósofo contemporáneo de Aristóteles. Las pocas noticias que se tienen de su doctrina no permiten establecer con fijeza la escuela (¿sofista; pitagórica?) a que pertenece. Pero es, sin duda, el primero en introducir esta reglamentación con la idea de prevenir las discordias civiles. Cfr. J. AUBONNET, *op. cit.*, t. I, pág. 149, n. 13.

que si el número de hijos rebasa la cuantía de la propiedad, la ley necesariamente se abolirá. Y aparte de eso, es una locura que muchos de ricos se hagan pobres: y ¡qué trabajo será que no se vuelvan revolucionarios!

Por eso la nivelación de bienes tiene influencia en la comunidad política, y parece que así lo entendieron varios de los antiguos. Por ejemplo, Solón [61] dejó establecido —y es ley en otros pueblos— que se prohibe adquirir cuanta tierra quiera uno; igualmente hay leyes que prohiben vender la propiedad —como hay entre los Locrios[62] una ley de no vender si no comprueba uno palpablemente que [le] ha sobrevenido una desgracia—; y también conservar los lotes originales. (Su abrogación en [la isla de] Leucas[63] hizo dema-

---

[61] Solón *(circa 640-circa* 558 a. C), estadista y poeta ateniense, miembro de una familia aristocrática. Cuando joven vive en la pobreza y viaja como mercader para enriquecerse —tal es su propósito—. A su regreso a Atenas desempeña un papel sobresaliente en la lucha de los atenienses contra Megara por la isla de Salamina (cfr. M. BRICEÑO, S. J., *op. cit.*, págs. 246 y ss.). Más tarde es nombrado arconte *(circa* 594 a. C.) e introduce entonces su celebrada *politeia,* inspirada en un sentido de solidaridad de las diferentes categorías de la *polis* y en la necesidad de un trato justo de todos. En particular efectúa la "sacudida" o exoneración de deudas (σεισάχθεια, cfr. *ibid.),* y reorganiza la primitiva *bule* (véase nota 55) o senado, compuesta de cuatrocientos miembros en su reforma, da a cada ciudadano un sitio en la asamblea popular, y hace otros reajustes económicos (PLUT., *Sol.).* Es considerado como uno de los Siete Sabios. Aristóteles piensa que tal reforma busca la igualdad de la propiedad; en cambio, en ninguna parte habla el Estagirita de la igualdad que dicen haber establecido Licurgo en relación con la propiedad de tierras. (Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* II, pág. 285, n. 17.)

[62] Una de las pequeñas provincias de las costas del norte del golfo de Corinto. Debido a que su territorio es árido en su mayor parte, y pese a la vecindad de Delfos, sus habitantes —los Locrios— no desempeñan ningún papel importante en la historia griega. Hay otra Locris, en el sur de la Magna Grecia, fundada por familias locrias, a la cual se refiere aquí el autor, según ciertos comentaristas germanos. (Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* I, pág. 285, n. 19.)

[63] Leucas o Léucade es una isla montañosa del mar Jónico, en la costa de Acarnania, Grecia occidental. Colonia de Corinto, es fundada en el siglo VII a. C. durante el reinado de Periandro (véase libro III, nota 58). Tampoco en la historia griega desempeña ningún papel de importancia (ESTRAB. 10, 452).

siado demótica la *politeia* de estos [habitantes]: pues no era posible llegar a las magistraturas por la limitación de bienes.) Por lo demás, es posible la igualdad de bienes y éstos ser excesivos, de manera que lleven a la molicie, o demasiado escasos que hagan vivir en la miseria. Es evidente, pues, que no es fácil que el legislador nivele propiedades, sino que debe llegarse a un [justo] medio.

Pero además, aun cuando la propiedad entera se moderara equitativamente, de nada serviría: porque la ambición más que la posesión es lo que debe equilibrarse, lo cual es imposible si no es mediante una educación suficiente por las leyes. Fáleas empero replicaría que esto es precisamente lo que él propone, pues en su concepto debe existir en toda *polis* igualdad de dos cosas —propiedad y educación—. Pero, entonces tendría que explicarnos qué educación sería, porque el que [sea] una e idéntica para todos no tiene importancia: ya que [puede] ser una y la misma, pero tal que predisponga a la ambición del dinero, o de los honores, o de ambas cosas.

Además, las sediciones también nacen por la desigualdad de los honores y de las propiedades, con efectos contrarios: las [masas] se rebelan por el desequilibrio
1267 a económico; los que disfrutan de honores, por la igualdad; por lo cual se ha dicho: "honor igual para el noble y el villano"[64].

No sólo por las cosas necesarias delinquen los humanos —el remedio que propone [Fáleas] está en el equilibrio de bienes, de modo que no se robe por frío o por hambre—; sino que [también se delinque] por gusto o por satisfacer deseos: Si la pasión es más poderosa que las necesidades, delinquirán para calmarla y no

[64] *Il.* 9, 319. Cfr. PLAT., *Leyes* 6, 757 a; 5, 744 c.

por esto sólo, sino también —si les apetece— para disfrutar, sin dolor, de los placeres.

¿Cuál será, pues, el remedio de estos tres desórdenes? Para el [primero] propiedad y trabajo moderados; para el [siguiente] *sofrosine*[65]; para el tercero, si se trata de quienes desean no deber el placer sino a sí mismos, no se halla medicina sino en la filosofía. Los demás [placeres] tienen necesidad de otros hombres. Los crímenes más grandes se cometen por [querer] tener lo superfluo, no por [alcanzar] lo necesario: (por ejemplo, no se hacen tiranos para no aguantar frío. De ahí que los mayores honores [se tributan] a quien mata, no a un [simple] ladrón, sino a un tirano)[66]. Así, pues, el régimen de la *politeia* de Fáleas no sirve sino para delitos menores.

[Fáleas] pretende, en general, establecer [medidas] con que [una *polis*] se gobierne mejor internamente. Pero hay que atender asimismo a todos los vecinos y extranjeros. Es menester organizar la *politeia* con vistas al poderío bélico, de lo cual nada dice [Fáleas]. Lo mismo [ocurre] con la riqueza: es preciso que no sólo sea suficiente para las necesidades de la *polis,* sino para los peligros de fuera. Por eso no conviene sea tan grande que despierte la codicia de los vecinos más poderosos mientras los dueños [de ellas] no son capaces de rechazar a los agresores; pero tampoco tan miserable que no pueda sostener una guerra de iguales a semejantes. [Fáleas] no precisa nada, mas no debe olvidarse que la abundancia de recursos es ventajosa.

Quizás el límite más propio sea que no provoque a los más fuertes a atacar por motivo de excesiva [riqueza] sino como si no tuviera tales posesiones. Como Eu-

---

65 véase libro I, nota 40.

66 Como en Atenas —metrópoli del Ática—, los dos amigos —Harmodio y Aristogitón— que asesinaron al tirano Hiparco, hijo de Pisístrato.

bulo[67], cuando Autofradates[68] iba a sitiar a Atarneo, le aconsejó que considerara en cuánto tiempo tomaría el territorio y calculara el costo de ese tiempo: pues estaba dispuesto a abandonar en seguida a Atarneo por una [suma] menor. Estas palabras hicieron que Autofradates, tras una reflexión, desistiera del asedio.

Ahora bien, una ventaja de la igualdad de bienes en los ciudadanos es la de no haber discusión entre ellos mismos; pero eso no es gran cosa que digamos. Pues los nobles se ofenderían por creerse dignos de [posesiones] mayores, y por ello se muestran muchas veces resentidos y rebeldes. Además, la avaricia de los hombres
1267 b es insaciable. Al principio dos óbolos[69] son suficientes, pero cuando ya [es] costumbre, todos necesitan siempre más, hasta llegar a lo infinito. La naturaleza del apetito es ilimitada, y la mayoría vive para satisfacerlo. El punto de partida de estas [cuestiones] más que equilibrar los bienes [radica en] prevenir a los de buen natural que no ambicionen desmedidamente, y a los vulgares que no puedan: es decir, que estén sometidos pero no injuriados.

Es imperfecto, por otra parte, el equilibrio de bienes como [lo] trata [Fáleas]: sólo iguala la posesión de tierras, cuando existen a la vez riquezas en esclavos, ganado y dinero, y abundancia de los llamados [bienes]

---

67 Eubulo, banquero de origen bitinio y filósofo discípulo de Platón, gracias a la confusión reinante en el Asia Menor a raíz de la revuelta de Artabazos, sátrapa de Frigia, Lidia y Paflagonia, se hace, por los años de 359 a. C, tirano de dos *polis* al mismo tiempo, a saber, Atarneo y Aso, plazas fuertes en la costa noroeste del Asia Menor, frente a la isla de Lesbos. Aristóteles mismo está al corriente de los hechos, pues él se retira a Asos después del 347 como huésped del sucesor de Eubulo, un tal Hermías con cuya hermana se casa.

68 General del rey de los persas, sátrapa de Lidia, que sitia a Atarneo en 345 a. C. en el curso de una campaña contra Artabazos, sátrapa de Frigia, al sublevarse éste contra el rey.

69 Moneda griega, primero acuñada en plata, después en cobre. Es la sexta parte de un dracma, y la menor de las monedas.

muebles. Entonces, o no hay que buscar la igualdad de estos [bienes], o en cierto límite regularlos o renunciar a toda [reforma]. Claro es por legislación, que él instituye una *polis* reducida, puesto que todos los artesanos serán esclavos públicos y no constituirán un complemento de la *polis*. Pero si son esclavos públicos los empleados [en trabajos] públicos, entonces deberán serlo en una forma [determinada] (como en Epidamno[70], o como en Atenas [lo dispuso] cierta vez Diofanto[71]). De la *politeia* de Fáleas por lo [anterior] puede prácticamente juzgarse si ha sido correcto o equivocado en sus ideas.

8. Hipódamo de Mileto[72], hijo de Eurifonte (el mismo que inventó el trazado de las ciudades, y el que

---

[70] Epidamno es un puerto de Iliria, de gran importancia mercantil, a orillas del Adriático. Colonia juntamente de Corcira y de Corinto. Su comercio es el primero que se constituye en monopolio de la oligarquía gobernante. Ésta fortalece más tarde su influjo restringiendo la producción industrial a los esclavos públicos. En 435 a. C, los demóticos ganan el control del gobierno y expulsan a los oligarcas. Mas al retornar éstos, piden auxilio a Corcira primero y luego a Corinto, que establece la democracia con nuevos colonos. Pero la ciudad es capturada de nuevo por Corcira.

[71] Hubo un astrónomo alejandrino de este nombre, que vivió hacia el siglo v a. C, y uni célebre estadista ateniense, contemporáneo de Demóstenes. No sabemos a cuál de ellos se refiera el autor. Así W. L. NEWMAN, *op. cit.*, II, pág. 294. Sin embargo, pese a la imprecisión de datos sobre este último, bien podemos afirmar que el estadista se hace impopular en Atenas, donde la mayoría de los ciudadanos son precisamente artesanos. El proyecto, según parece, no se puso en práctica. Cfr. J. AUBONNET, *op. cit.*, t. I, pág. 152, n. 6.

[72] Nacido alrededor de 500 a. C, Hipódamo es hijo de Eurifonte. Es un célebre arquitecto y urbanista. Difícil resulta ahora saber con exactitud qué y cómo es este señor: algunos lo describen como un simple supervisor de obras, y otros, como un originalísimo, casi moderno, planeador de ciudades. Él es, en lodo caso, quien a mediados del siglo v a. C. hace los planos y construye El Pireo (véase nota 73) y a quien Pericles encarga, en 443 a. C, el trazado rectangular de la colonia panhelénica de Turio, y, según Estrabón (14, 2, 9), efectúa el trazo de Rodas (fundada en 408 a. C).

En la actuación y modales de Hipódamo hay una mezcla de costumbres dóricas y jonias. Aristóteles se complace en subrayar las excentricidades y "rebeldía moderna" de su carácter, las rarezas de su modo de vestir, el uso de larga cabellera bien acicalada según los modelos de afuera (cfr. TUCÍD. 1, 6, 3), para hacerse notar al menos en algo (cfr. ARISTÓF., *Nub.*

diseñó el Pireo[73], excéntrico que fue en su manera de vivir por llamar la atención, hasta parecer a algunos que vivía en forma sumamente afectada, con larga melena y ricos adornos, amén del extravagante vestido de material barato pero de abrigo no sólo en invierno sino también en verano, que aspiraba a ser erudito en toda la ciencia natural), fue el primero que —sin experiencia política— intentó tratar de una *politeia* ideal.

Proyectó una *polis* con una población de diez mil [ciudadanos], dividida en tres categorías: una, de artesanos; otra, de labriegos; la tercera, de defensa [compuesta] de hombres armados. Dividió asimismo el territorio en tres partes, una sagrada, otra pública, la última privada: para celebrar las acostumbradas [ceremonias] a los dioses, la sagrada; con que sostener los guerreros, la común; de los labriegos, la privada. Creyó también que debería haber no más que tres clases de leyes, pues son numéricamente tres los orígenes de los [procesos] judiciales —injuria, lesión, homicidio—.

Instituyó además un dicasterio[74] único de apelación
1268 a a donde podían remitirse los casos que parecieran mal juzgados, formado de ciertos ancianos escogidos. Su parecer era que el veredicto en los dicasterios no debía pronunciarse votando con guijarros sino llevando una tablilla cada uno en la cual escribiera la sentencia si era

---

326), y los vestidos de material barato y colores "chillones": todo eso lo hace notar Aristóteles..., le llama la atención esa señal de hombre presumido, vano y excéntrico, que recuerda el dicho heleno: "Los Milesios son inteligentes, pero se portan como si no lo fueran". El carácter de un hombre, piensa Aristóteles, es un índice seguro del valor de sus especulaciones.. . Así presentado Hipódamo, se debilita más el escaso valor de sus especulaciones. Cfr. J. AUBONNET, *op. cit.*, t. I, pág. 153, n. 8; W. L. NEWMAN, *op. cit.*, II, págs. 295-297, n. 25.

[73] Principal puerto de Atenas, en una península a unos siete kilómetros al sudoeste de la ciudad, fortificada en tiempo de Temístocles, y conectado directamente con la *polis* gracias a las dos célebres murallas largas, iniciadas en 460 a. C.

[74] *Dicasterio* es el término ordinario griego para tribunal o corte de justicia. Los jueces se denominan *dicastas*.

simplemente condenatoria, [la dejaría] en blanco si era absolutoria, o la explicaría si en parte [estaba de acuerdo], en parte no. Con la actual legislación no estaba de acuerdo: pues obligaba a los jueces al perjurio dando un fallo positivo o negativo [simplemente].

Proponía, además, una ley en favor de quienes hicieran un descubrimiento útil a la *polis,* que fuesen honrados [sus nombres], y se alimentase a expensas del [tesoro] público a los hijos de los muertos en la guerra, según se estila [por decreto] en otras partes (también en Atenas existe tal ley ahora y en varias *polis*[75]). En fin, deberían ser elegidos todos [los magistrados] por el pueblo: entendiendo por pueblo las tres categorías de la *polis;* a los escogidos correspondería [atender] al interés común, a los extranjeros y a los huérfanos.

Esto es lo más notable y digno de mención en la constitución de Hipódamo.

La primera dificultad, empero, es la división de la masa de ciudadanos. Tanto artesanos como agricultores, como militares, participan todos en [los derechos de] la *politeia:* pero los labriegos no portan armas, los artesanos [no tienen] ni armas ni tierras, de modo que [vienen a] convertirse casi en esclavos de los que manejan las armas. Imposible participar de todos los oficios (pues de los portadores de armas se escogen necesariamente los estrategos[76], los centinelas de la ciudad y, en

---

[75] El autor se refiere a una circunstancia histórica de Atenas, en el siglo v a. C: el gobierno concede a cada ciudadano que lo solicite (DEMÓST. 18, 28), para poder asistir a las representaciones teatrales públicas, la suma de dos óbolos. El óbolo es una moneda ateniense, equivalente a 1/6 de un dracma (véanse notas 69 y 77).

[76] *Estratego o estratega:* "persona versada en estrategia" *(Dicc. Acad.).* En Atenas, los Diez Estrategos, elegidos directamente por el pueblo, tienen una gran importancia política y militar. Pueden ser reelegidos continuamente. Fuera del comando en el campo y de la defensa del territorio patrio, los estrategos recluían los soldados, nombran los trierarcas (véase libro VI, nota 40), hacen tratados provisionales con otras *polis* y, en general, ayudan a manejar la política pública, pues tienen acceso a la *bule* (véase nota 55) y pueden reunir asambleas especiales. (C£r. CH. W. FORNARA, *op. cit.,* pág. 204.)

una palabra, los cargos más importantes). Y si no toman parte en la *politeia*, ¿cómo pueden ser leales a la *politeia?*

"Es que los que llevan las armas deben ser más fuertes que las otras dos partes [juntas]". Y no es tan fácil a menos que sean muchos. Y si lo son, ¿a qué viene el que los demás participen de la *politeia* y controlen la elección de los gobernantes? ¿De qué utilidad son los labriegos para la *polis?* Artesanos se necesitan (toda *polis* necesita artesanos), y ellos pueden vivir de su oficio como en las demás *polis;* los agricultores también, si suministran alimentos a los hombres de guerra, podrían con razón considerarse parte de la *polis,* sólo que ahora tienen tierra propia y la cultivan en beneficio personal. Respecto a la [tierra] común, de la cual derivan su subsistencia los soldados, si la cultivan ellos mismos no sería distinto el [elemento] guerrero y el agricultor, [como] quiere el legislador; y si han de ser diferentes de los que cultivan lo propio y lo de los militares, esta será una cuarta parte en la *polis* que no participa en nada, y es extraña a la *politeia.* Mas si uno supone que las mismas personas cultivan la tierra privada y la pública no bastará la cosecha de frutos para
1268b mantener cada uno dos casas, ¿por qué no sacar entonces su alimento y el de los guerreros de un mismo terruño y de unos mismos lotes? Todo eso encierra mucha confusión.

Tampoco es acertada la ley sobre el juicio. Prescribe dar un veredicto calificado, aun formulada [la causa] en [términos] absolutos, convirtiéndose el juez en arbitro. Esto es posible en un arbitraje, aun colectivo (pues consultan entre sí el veredicto), pero no es [posible] en los dicasterios: sino que la mayoría de los códigos establece lo contrario, [es decir], que los jueces no se comuniquen unos con otros. Además, ¿cómo no va a ser embarazoso un juicio cuando el juez opina que se pague, pero no tanto [cuanto] reclama el demandante? Por

ejemplo, éste [exige] veinte *mnas*[77], el juez, en cambio, decreta diez *mnas* (es decir, aquél más, éste menos), o uno cinco y el otro cuatro. En esa forma es obvio que se dividirán [los daños], y unos lo condenarán en todo, otros en nada. ¿Cuál será el método de computar los votos? Además, nadie obliga a perjurar al que absuelva o condene de manera absoluta si la denuncia está formulada de modo absoluto y justo; pues el jurado no opina que no deba nada, sino que [no debe] esas veinte *mnas;* perjuro es quien condena opinando que no debe las veinte *mnas.*

En cuanto a estimular con honores a quienes descubran algo útil a la *polis,* no es tan seguro decretarlo, aunque al oído suena bien. Puede, sin embargo, [suscitar] delaciones y, a lo mejor, trastornos en la *politeia.* Envuelve, además, otro problema y otro aspecto [que debiera examinarse].

Algunos dudan si es nocivo o provechoso a la *polis* el alterar las leyes patrias [en el caso de que] hubiere otra mejor. Por ende no es fácil asentir precipitadamente a la propuesta, si no conviene alterarlas: so [color de] bien común pueden algunos introducir la destrucción de las leyes o de la *politeia.* Y pues hemos hecho memoria [de esto], será mejor entrar en algunos detalles, porque —según dijimos— ofrece dificultad[es], y [podría parecer] deseable hacer mudanzas. Esto en otras disciplinas ha tenido ventajas; la medicina, por ejemplo, habiéndose apartado de la [forma] tradicional, lo mismo la gimnástica y en general todas las artes y disciplinas [prácticas]; si la política es una de ellas es lógico que tiene que haberlas igualmente. Prueba de ello, dirá alguno, son los hechos: las leyes antiguas eran

---

[77] *Mna* es el nombre griego contracto (HERODOTO 2, 168; 6, 79, etc.) de cierta moneda, y suele traducirse *mina.* Seis óbolos componen un dracma; cien dracmas, una *mna;* sesenta *mnas*, un talento. (Un talento serían hoy aproximadamente 800 dólares.) Decimos *mnas* porque así decían los griegos: *uva.*

demasiado simples y bárbaras. Hubo un tiempo[78] en que los helenos andaban armados con hierro y negocia-
1269a ban mutuamente las mujeres. Los restos de las [prácticas] legales de antaño son totalmente simples; en Cime [79], por ejemplo, existe una ley [relativa al] homicidio en que, si el acusador presenta de sus propios parientes cierto número de testigos, el acusado se considera reo de asesinato.

Pero, en general, todo el mundo ansia no lo tradicional sino lo bueno. Es verosímil que los primeros [seres humanos[80]], sea que hubieren nacido de la tierra o sobrevivido a una catástrofe, fueran similares a la [gente] ordinaria y a los insensatos, como se cuenta [efectivamente] de los terrígenas; de manera que sería ridículo atenerse a esos dogmas. Más aún, ni cuando estén escritas [las leyes es] mejor dejarlas inalteradas. Porque como en las demás artes, es imposible que en una ordenación de la *polis* todo rigurosamente se consigne por escrito; esto por necesidad se redacta en [términos] generales, la práctica en cambio se refiere a casos particulares.

---

[78] TUCÍD. 1, 5-6. Esta costumbre existió entre los tracios. Cfr. *Odis.* 15, 367; 18, 279.

[79] Ciudad del Asia Menor (Lidia, Eólida), fundada por una amazona, según cuentan. En los siglos VIII y VII a. C. es una de las ciudades más florecientes de la Eólida. Es metrópoli de Cumas, y se menciona muchas veces en la historia de las Guerras Médicas.

[80] Alusión a las opiniones que en esta época corren sobre el origen del hombre. En efecto, unos dicen (HESÍODO, *LOS trabajos y los días,* 108, s. v.; HEROD. 8, 55; PÍND., *Nem.* 6, 1; PLAT., *Menex.* 137 d, etc.) que el hombre es autóctono (γέγειος) nacido de la tierra; otros, entre los cuales se cuenta el propio Aristóteles, creen que no solamente el mundo sino también la humanidad han existido siempre (PLAT., *Tim.* 22 e, ἀεὶ γένος ἐστὶν ἀνθρώπων; ARIST., *De genes. An.*, 2, 1, 732 a s.; 3, 11, 764b, etc.), o, en todo caso, que los primeros conocidos vienen a ser sobrevivientes de un vasto cataclismo μετὰ τὸν κατακλύσμον... τοὺς ἐξ αὐτῶν γενεαλογεῖν (PLAT., *Tim.* 22 a-b). Para Platón, los sobrevivientes del diluvio (en Grecia, al menos, *ibid.)* eran pastores en las montañas, ignorantes del arte de que disfrutaban las *polis;* pero traza un cuadro ventajoso de sus costumbres y estado social (*Leyes* III, 678 e-679e). Cfr. J. AUBONNET, *op. cit.,* t. I, pág. 156, n. 5.

De lo expuesto se infiere que ciertas leyes pueden en ciertas ocasiones alterarse; pero examinado desde otro punto de vista, parece necesitarse gran cautela. Cuando la mejora es insignificante, y puesto que el hábito de cambiar las leyes es perjudicial, es entonces preferible tolerar las fallas de legisladores y gobernantes. Nada se gana tanto con la mudanza cuanto se pierde con la costumbre de desobedecer. La comparación con las demás artes es engañosa. Cambiar un arte y una ley, no [es] igual: pues la ley, fuera del uso, no tiene otra fuerza para imponer la obediencia; y el [uso] no nace sino a lo largo de mucho tiempo; así que la ligereza en mudar de las leyes ancestrales a otras leyes nuevas, es debilitar el vigor de la ley. Y aun si son modificables: ¿pueden modificarse todas y en toda *politeia*, o por cualquiera, al azar, o por quiénes? En esto hay una gran diferencia. Dejemos este examen ahora: se tratará en otra oportunidad.

9. Acerca de la *politeia* de los Lacedemonios y de Creta, y en general de todas las demás *politeias*, hay dos cuestiones [que examinar]: una, si está bien o no bien ordenada, frente a la organización ideal; otra, si hay algo opuesto a los principios y al carácter de la *politeia* [actualmente] establecida.

Que en una *polis* bien ordenada debe haber descanso [de los trabajos necesarios] es generalmente reconocido: lo difícil es saber cómo lograrlo. Los *penestas*[81] de Tesalia se han rebelado repetidas veces contra los Tésalos, igual que los hilotas[82] contra los Laconios (como si pasaran la vida acechando las desgracias [de sus amos]). A los Cretenses nada, en cambio, de esto ha
1269b ocurrido. La razón es quizá que las *polis* vecinas, aun manteniendo mutuas hostilidades, nunca pactan con los rebeldes, por interés propio, teniendo [como tienen]

[81] Véase nota 34.
[82] Véase nota 33.

los mismos periecos[83]; en cambio, todos los vecinos de los Laconios[84] han sido sus enemigos —Argivos, Mesenios y Arcades[85]—. En Tesalia las primeras [sublevaciones] ocurrieron durante la guerra con los vecinos — Aqueos, Perrebos y Magnesios[86]—. Fuera de otras dificultades parece que el manejo de los [esclavos] es engorroso, cómo hay que tratarlos: si se abre la mano se insolentan y [pretenden los mismos derechos que] los amos, mas si se les da una vida ruda conspiran y odian. Es evidente, pues, que aquellos a quienes esto ocurre no han descubierto la mejor manera [de organizar] a los hilotas.

[83] *Periecos,* literalmente περίοικοι, "los que viven alrededor", son en Laconia los habitantes que gozan de libertad, ciudadanos de las propias *polis* mas no de Esparta, pero inseparables del cuerpo de la *polis.* Manejan sus propios negocios locales, son propietarios de tierras (estériles, por cierto), poseen esclavos, pero sus *polis* originales tienen prohibición de confederarse (cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.,* págs. 36 y ss.). Su condición es menos ruda que la de los esclavos propiamente dichos; pertenecen más al suelo que al hombre. Por otra parte, pagan tributo a Esparta, son considerados Lacedemonios y prestan el servicio militar (Tuc. 5, 54). Diríamos que son ciudadanos con derechos disminuidos, que se dedican al negocio y oficios de que los espartanos están excluidos. Éstos y los hilotas (véase nota 33) hablan el mismo dialecto.

[84] Véase nota 23. Los lacedemonios, espartiatas o espartanos son demasiados severos. Su *politeia,* que es una *timocracia,* es decir, donde ejercen el poder los ciudadanos que tienen cierta renta, los representa como feroces con respecto a los esclavos (hilotas) en vez de tener para con ellos el desdén de quienes han sido educados como conviene. Cfr. J. AUBONNET, *op. cit.,* t. II, pág. 158, n. 2.

[85] Argos, en el Peloponeso, es la más antigua *polis* de Grecia. Sus habitantes son llamados argivos. Mesenia, al sudoeste del Peloponeso, es el próspero puerto de Laconia, de la que está separada por una elevada montaña. En el siglo VIII a. C. cae en poder de Esparta, y es desde entonces el granero y reserva de soldados para todas las guerras laconias. Mesenia no logra su libertad sino en 372 a. C. Para *Arcadia,* véase nota 5.

[86] *Aqueo:* natural de Acaya, al norte del Peloponeso. *Perrebo:* pueblo de origen pelásgico que habita al norte de Tesalia. *Magnesio:* pueblo que ocupa un distrito montañoso al norte de Tesalia. En la historia helénica apenas si figuran, si no es porque son reducidos al estado de periecos (véase nota 83) con cierto grado de autonomía. Más tarde caerán en manos de Filipo II de Macedonia.

Por otra parte, las libertades [concedidas] a las mujeres son nocivas tanto al espíritu de la *politeia* como al bienestar de la *polis.* Pues así como esposo y esposa son parte [esencial] de [la] familia, es también obvio que la *polis* se considere dividida en un número casi igual de varones y de hembras, y así en aquellas *politeias* donde la [condición] de las mujeres es infeliz, media *polis* debe considerarse marginada de la ley. Lo cual acontece allí [en Esparta]. Queriendo el legislador que la *polis* íntegra fuera recia, claramente se limitó a los varones, y se desentendió de las mujeres: las cuales viven sin freno en total extravagancia y disolución.

De modo que en esta *politeia* es forzoso que se honre la riqueza, [como un medio de disolución], en especial si se da la ginecocracia[87], como en muchas de las razas combativas y belicosas, exceptuando los Celtas[88] y acaso otros que abiertamente aprueban las relaciones homosexuales. El primer mitólogo parece que no sin razón unió a Ares[89] con Afrodita[90], pues todos esos

[87] *Ginecocracia,* etimológicamente (γυναικοκρασία: γυνή, κρατεῖν) es el "gobierno de las mujeres" *(Dicc. Acad.),* o la "dominación de las mujeres" (ESTRAB. 3, 4, 18; PLUT., *Cleom.* 33, 2, 20). Aristóteles emplea en el presente pasaje el verbo pasivo γυναικοκρατούμενοι para indicar que "se es dominado por ellas".

[88] Nombre aplicado por los escritores antiguos (v. gr. HERODOTO 2, 33; JENOF., *Helen.* 7, 1, 20; POLIB. 1, 13, 4; ESTRAB. 4, 1, 1, etc.) al grupo de poblaciones que ocupa sobre todo las tierras del norte del Mediterráneo desde Galicia (España) hasta Galacia (Asia Menor). Aristóteles, como los antiguos griegos en general, parece no hacer distinción entre los celtas y los germanos (cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* II, pág. 319, n. 26).

[89] Dios de la guerra, violento en el combate, a quien se le representa con casco, coraza y lanza. Célebre es su grito en medio de la refriega. Es uno de los amantes de Afrodita. Cfr. PÍND., *Pyth.* 4, 155; ESQ., *Suppl.* 664 s.

[90] Diosa de la belleza y del placer sensual. Según el mito, nace de la espuma del mar en Chipre. Los amores de Ares y de Afrodita son famosos (cfr. *Od.* 8, 266 s.): de su unión nace Eros, el Amor (cfr. SIMÓNID., fragm. 24 Diehl). La célebre aventura consiste en que Afrodita "se la está jugando" con Ares a su esposo, Hefesto. Mas un día éste los envuelve en una red oculta, en su propio palacio de Lemnos. Hefesto convoca a los dioses a presenciar el espectáculo, y ríen jocosamente de los dos amantes:

[pueblos] dan la sensación de apasionarse por la unión [bien sea] con varones, [bien sea] con mujeres. Esto se dio entre los Laconios y, en tiempo de la hegemonía de éstos, muchos [asuntos fueron] manejados por las mujeres. Y en verdad, ¿qué más da que gobiernen las mujeres, o que los gobernantes sean gobernados por ellas? El resultado es el mismo. Y siendo inútil la valentía en la vida cotidiana, si no es en las guerras, las mujeres de los Laconios fueron con su influjo lo más perjudiciales. Lo prueba la invasión de los Tebanos[91]; ellas no sirvieron para nada —igual que en otras *polis*— y levantaron más alboroto que el enemigo. Desde el principio —y es explicable— parece que existió el libertinaje de las señoras de Laconia, pues [los hombres] se alejaban de casa por mucho tiempo con motivo de las campañas, luchando primero contra los Argivos[92], luégo contra los Arcades y Mesenios[93]: al descansar de [la guerra] se pusieron a [disposición] del legislador, ya preparados por la vida militar (que desarrolla muchas y buenas virtudes). Empero, dicen, Licurgo[94] intentó someter a las mujeres a sus leyes pero se les resistieron, y tuvo que desistir otra vez.

Militis in galea nidum fecere columbae,
adparet, Marti quam sit arnica Venus.
(Nido hicieron las palomas
en el casco de un soldado,
que amiga de Marte es Venus
como aquí se ve bien claro.)

(PETRONIUS, fragm. 46 Buecheler).

[91] Jenofonte *(Hel. al.)* y Plutarco *(Epam.;* cfr. PAUS. 9, 13 s.) confirman la aseveración de Aristóteles sobre la conducta escandalosa de las damas espartanas cuando la invasión de los tebanos con Epaminondas, en el año 369 a. C. (cfr., sin embargo, Tuc. 2, 78).

[92] *Argivo* es el "natural de Argos" (*Dice. Acad.), polis* al sur de la llanura Argólida, país de Agamenón. Véase nota 85.

[93] Véanse notas 85 y 92.

[94] Legislador griego, hijo menor de Eumono, rey de Esparta (siglo IX a. C). Regente del reino como tutor de su sobrino Carilo, da a su país una *politeia* que lo ha inmortalizado.

Estas son las causas de lo que aconteció, y también evidentemente las fallas: pero nosotros no consideramos quién tiene o no la culpa, sino lo correcto y no correcto. El que la [condición] de las mujeres no sea como es debido —como arriba se dijo[95]— no sólo parece producir cierta desarmonía en la *politeia* en cuanto tal, sino que contribuye a la avaricia.

Hechas estas observaciones podrá uno censurar la anomalía [o desigualdad] en la propiedad. Unos han obtenido fortunas demasiado grandes, otros del todo mezquinas: y así la tierra ha venido a unos pocos. Esto asimismo está mal ordenado por las leyes: pues el legislador desaprueba comprar o vender una herencia, procediendo con razón, pero permite a quien [quiera, donar] la o legarla, con lo cual el resultado es, sin duda, el mismo en uno y otro caso.

Casi dos quintas partes del área total del país pertenece a las mujeres, por haber muchas herederas [a la vez], o por las dotes tan grandes [que reciben]. Mejor hubiera sido o no dar nada, o [una dote] reducida o moderada al menos. Hoy en día es posible entregar la [única] heredera a quien parezca y, si [el padre] muere intestado, al tutor encargado de la sucesión corresponde casarla con quien él prefiera. Así, pues, pudiendo el país alimentar 1.500 jinetes y 30.000 hoplitas, no había mil [ciudadanos] en total. Los hechos mismos prueban los defectos de ese método. La *polis*, en efecto, no soportó un solo ataque, sino que sucumbió a causa de la oligantropía[96].

Cuéntase que en tiempo de los primeros reyes [los extranjeros podían] participar de la *politeia*, y aun

---

[95] Véase nota 91.

[96] *Oligantropía* es "escasez de hombres" (cfr. TUCÍD. 1, 11; JENOF., *Metnorab.* 2, 7, 2, etc.; PLAT., *Leyes* 780 b). Se opone a *poliantropía:* "población numerosa, multitud de pueblo" (JENOF., *Hel.* 5, 2, 16; y el mismo Aristóteles más adelante, 1326 b).

cuando se sostuvieron las largas guerras no hubo oligantropía: y refieren que llegó a haber hasta 10.000 Espartiatas[97] [ciudadanos]. Sea esto verdad o no, vale más llenar de varones la *polis* pero nivelando la propiedad.

1270b Contraria asimismo a esta reforma es la ley sobre la natalidad. Queriendo el legislador que haya el mayor número de Espartiatas, estimula a los ciudadanos a tener hijos los más posibles: existe entre ellos una ley que exime del servicio militar a quien ha engendrado tres hijos, y de todos los impuestos al padre de cuatro. Pero es obvio que, si la población aumenta y la tierra [sigue] distribuida así, muchos quedarán necesariamente pobres.

Pero también [la institución del] eforado[98] es defectuosa. Esta magistratura es soberana en asuntos de máxima importancia, pero todos provienen del pueblo, de manera que muchas veces llega al poder gente perfectamente mísera, cuya indigencia las hace venales. Lo prueban muchos casos de antaño: y aun recientemente en [la isla de] Andros[99]; ciertos [éforos], corrompidos por dinero, hicieron cuanto a su alcance estuvo para arruinar la *polis*. También por poseer autoridad demasiado grande y tiránica, los mismos reyes se vieron obligados a adularlos; de modo que al mismo tiempo sufrió detrimento la *politeia;* y de aristocracia se convirtió en democracia.

Es verdad que esta institución [—el eforado—] consolida la *politeia* —porque el pueblo está contento por participar en el alto gobierno— y sea que haya esto sucedido por causa del legislador o por mero azar, ha sido ventajoso: pues si la *politeia* ha de sobrevivir

---

[97] Véase nota 23.

[98] Véase nota 50.

[99] La isla de Andros, al sur de Eubea, pese a su área (25 kms. de longitud) y a su comparativa fertilidad, jamás tiene importancia alguna en la política griega, ni en la economía, ni en el arte. Nadie sabe a qué se refiere aquí Aristóteles, si no es quizás a ciertos sucesos del año 333 a. C. (cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, II, págs. 333-334, n. 11).

es menester que todas las partes de la *polis* quieran que subsista y continúe. Los reyes así lo prefieren por el honor que se les tributa; [así] los nobles y buenos, por la gerusia [100] (pues el oficio mismo es recompensa a la virtud); [así] el pueblo, por el eforado (se eligen de entre todos). Sería oportuno que para esta dignidad se eligiera de entre todos [los ciudadanos], mas no en la forma actual, (es demasiado pueril)[101]: ellos son árbitros en grandes causas, aunque son pueblo [común]; mejor por consiguiente que no juzguen según su [propio] criterio sino según las [normas] escritas y las leyes. Tampoco el régimen de vida de los éforos está en consonancia con la voluntad de la *polis:* [ese tipo de vida] es demasiado licencioso, mientras con los demás se les va la mano en austeridad hasta el punto de no poder soportarlo, con lo cual eluden la ley furtivamente para gozar de los placeres sensuales.

También tiene sus defectos el Consejo de los Gerontes [en Esparta]; siendo hombres probos y educados debidamente en virtudes masculinas, podrá uno afirmar que para la *polis* son una ventaja. Aunque es bien discutible que sean de por vida jueces de causas importan-
1271a tes (hay una vejez de la mente como del cuerpo). Mas siendo educados de tal suerte que el legislador desconfía [de ellos] como gente buena, es peligroso. Los par-

---

[100] Nombre del senado en Esparta (véase nota 55). Es reducido en número (28 personas), escogido por aclamación popular entre los espartiatas mayores de 60 años (γέροντες), no útiles ya para el servicio militar pero distinguidos por su autoridad y valer. Se reúnen con el rey (βασιλεύς) y los éforos (véase nota 50) en el debate de los asuntos más importantes, antes de proponerlos a la *apella* (o asamblea del pueblo). Es, además, la corte donde se ventilan las ofensas más serias. (Cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.*, págs. 61 y ss.; CH. W. FORNARA, *op. cit.*, pág. 201.)

[101] El adjetivo *pueril* parece llamar la atención. Sin embargo, es el que emplea el original, παιδαριώδης, aquí y líneas más adelante. Más aún, esa elección de los éforos en la forma actual la califica Aristóteles de demasiado (λίαν) pueril. El Estagirita "piensa evidentemente —comenta Newman— que el oficio puede continuar tranquilamente abierto a todos, si la manera de elegir se mejora" *(op. cit.*, vol. II, pág. 336).

tícipes de este oficio es evidente que, en muchas ocasiones, han sido culpables de cohecho y favoritismos en los [asuntos] públicos. Por ello sería mejor que no se pasaran sin escrutinio [de su conducta], y no como ahora. Parecería que la dignidad de los éforos controla a todos los oficiales: pero es una prerrogativa desmesurada para el eforado, y no es ese el modo, creemos, como deben rendirse cuentas. Más todavía, el procedimiento de elección de los Gerontes, es pueril[102], y es impropio el que uno mismo se postule por juzgarse merecedor: [lo justo es] que gobierne quien sea digno del mando, quiéralo o no [lo] quiera.

Aquí aparece la mente del legislador, la misma del resto de la *politeia:* hacer ambiciosos de honores a los ciudadanos y aprovechar esto para la elección de los Gerontes. Nadie que no sea ambicioso aspiraría al poder. Sin embargo, entre los humanos la mayor parte de las fechorías de que son responsables se debe a la ambición y a la avaricia.

Cuanto a la realeza, si es ventajosa o no para la *polis,* será [tema de] otra discusión. En todo caso, es preferible escoger los reyes no como ahora[103], sino conforme a la vida [personal] de cada uno. Es obvio que el legislador no supone que pueda hacer honorables y buenos [a los reyes]: si desconfía es porque no los [tiene por] suficientemente buenos. Por eso los enviaba [antes] como embajadores [acompañados de] sus oponentes [políticos] considerando [que era] garantía para la *polis* la discordia con los reyes.

Tampoco estuvo acertado quien primero estableció las comidas en común, apellidadas fiditias[104]. [Las ex-

---

[102] Véase nota 101. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* vol. II, pág. 339.

[103] En Laconia hay dos familias reales —la de los Agidas y la de los Euripóntidas— que se creen descendientes de Heracles. De ellas proceden los dos reyes que gobiernan simultáneamente el país.

[104] *Fiditia* (probablemente del verbo φείδομαι): "tratar bien". Esas mesas comunes son llamadas en Atenas *syssitia* (véase nota 26).

pensas de] tales reuniones deberían proceder del erario público, como en Creta; mas entre los Laconios cada cual debe contribuir, aun siendo algunos muy necesitados, incapaces de permitirse este gasto, de modo que sucede lo contrario de la intención del legislador. El sistema de comidas en común quiso fuera democrático, mas así reglamentado se vuelve lo menos democrático. Participar no es factible para los muy pobres, y una norma tradicional de su *politeia* es que no participe de ella quien sea incapaz de esa contribución.

La ley sobre los navarcas [105] [la] censuran algunos, y con toda razón. Es una fuente de discordias: al lado de los reyes, que son estrategos vitalicios, la navarquía es una especie de segunda realeza.

De la misma manera podría criticarse la hipótesis
1271b [fundamental] del legislador, lo cual ya censuraba Platón en las *Leyes*[106], [a saber:] todo el sistema de legislación se fija en una parte de la virtud, la militar. Ésta es útil para dominar. Con lo cual mientras lucharon estuvieron seguros [los Laconios], pero llegando a dominar fracasaron, pues ignoraron las artes de la paz y no se ejercitaron en ninguna otra disciplina superior a la de la guerra. Y otro error, no menos [grave]: imaginan —y en eso están acertados— que los bienes por que se lucha se alcanzan más con la virtud que con la iniquidad, pero se equivocan suponiendo que son más excelentes que la virtud.

Más aún, las finanzas públicas son mal manejadas entre los Espartiatas. Porque el tesoro de la *polis* está vacío, mientras se [ve] obligado a sostener grandes guerras, y los impuestos se pagan de mal grado. Por ser de los Espartiatas la mayor parte de las tierras no inspeccionan recíprocamente las [entradas por] impuestos. El resultado es lo contrario del [propósito] benéfico del

---

[105] *Navarca:* "jefe o comandante de una armada griega" *(Dicc. Acad.)*.
[106] Cfr. *Leyes,* 625 a-638 b.

legislador: por haber reducido a la penuria una *polis* y [hecho] avaros a los individuos.

Y baste ya de la *politeia* de los Lacedemonios: estas son las principales críticas.

10. La *politeia* de Creta es bastante parecida a ésta: tiene pequeños [puntos] en que no es inferior, pero en general [es] menos perfecta. La *politeia* de los Laconios es, en su mayor parte, imitación de la Cretense. Así dicen[107], y lo parece; pero la mayoría de las arcaicas son menos elaboradas que las más modernas. Cuéntase que Licurgo, una vez que dejó la tutela del rey Carilo[108], se marchó y pasó casi todo el tiempo en Creta por [razones] de afinidad [de origen] —ya que Lictos[109] era colonia de los Laconios— y los que fueron a la colonia adoptaron el sistema legal que hallaron entre aquellos habitantes. Aún hoy día los periecos[110] se rigen de igual manera por dicho sistema, como [fue] establecido originalmente por Minos[111].

La isla parece predestinada por la naturaleza para la dominación helénica, en virtud de su situación privilegiada. Se extiende por el mar inmenso en torno al cual se hallan establecidas casi todos los helenos. Por un lado dista poco del Peloponeso[112]; por el otro, del

---

107 Cfr. HEROD. 1, 65, etc. (Véase W. L. NEWMAN, *op. cit.*, II, págs. 344-348, n. 20.)

108 Rey de Esparta, quien coopera con Licurgo (véase nota 134) a implantar las reformas de éste. Es derrotado por los argivos (véase nota 92) y hecho prisionero. Mucre hacia 770 a. C.

109 *Polis* de Creta, cerca de Cnossos, y colonia de Lacedemonia.

no véase nota 83. Este pasaje, desde aquí hasta "cerca del Cárnico", puede ser una interpolación, o una adición posterior, tomada del historiador Eforo, muy utilizado por el Estagirita. Cfr. J. AUBONNET, *op. cit.*, t. I, pág. 164, n. 8.

111 Para los griegos antiguos, que no hacen distinción entre la leyenda y la historia, Minos es rey de Creta, hijo de Zeus y de la ninfa Europa. Se supone que pasa por toda clase de aventuras amorosas, y es renombrado por su equidad y justicia, y por su legislación (calculada para el año 1406 a. C.) que está en vigor en tiempos de Platón. Después de su muerte es hecho rey de los muertos *(Od.* 11, 568).

112 Península griega casi desprendida del continente, con el que se une en el istmo de Corinto. Etimológicamente significa "isla de Pélope".

Asia cerca de Triopio [113], y de Rodas[114]. Por eso estableció Minos un imperio marítimo, subyugó algunas de las islas, colonizó otras y finalmente invadió a Sicilia, donde acabó su vida cerca de Cárnico[115].

Las instituciones cretenses son análogas a las de
1272 a Laconia. En ésta cultivan la tierra los hilotas, en Creta los periecos; entre unos y otros existen comidas en común que los Laconios llamaban antaño no fiditias, sino andrias[116], como los Cretenses, prueba de que provinieron de allí. Lo mismo el sistema de gobierno: los éforos gozan de la misma autoridad que en Creta los llamados cosmos[117], sólo que los éforos son cinco en número y los cosmos diez [118]. Asimismo los Gerontes igualan a los que en Creta denominan *bule.* Existió al principio la realeza, luego la abolieron los Cretenses y correspondió la hegemonía [119] en la guerra a los cosmos; en la asamblea participan todos, mas la competencia no pertenece a nadie [en particular], sino que ella ratifica los acuerdos de los ancianos y de los cosmos.

Las comidas en común están mejor organizadas entre los Cretenses que entre los Laconios. Entre los

---

[113] Promontorio Triopio, cabo en la extremidad sudoeste del Asia Menor. Los dorios celebran aquí sus grandes juegos (Tuc. 8, 35, 60; HEROD. 1, 144 y 174 s.).

[114] La isla de Rodas (450 kms^2) no debe su gran prosperidad a la riqueza natural del suelo, sino principalmente a su posición geográfica, que la convierte casi en puerto obligado de los navegantes entre Egipto y todo el Egeo.

[115] Río de la isla de Sicilia.

[116] Llámanse *andrias* por no ser sino varones (ἀνδρές) los comensales que allí se juntan (véase nota 39).

[117] *Cosmos* (de κοσμέω, adornar): corporación de los oficiales más importantes en Creta (cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.*, págs. 67 y ss.).

[118] Pasaje de difícil interpretación. Aristóteles es el único autor que habla de esta junta suprema de cinco personas.

[119] *Hegemonía:* "supremacía que un estado ejerce sobre otros, como Macedonia sobre la antigua Grecia" *(Dicc. Acad.).*

Lacedemonios, en efecto, cada cual paga por cabeza una [cuota] fijada; si no lo hace, la ley le prohibe participar [en la vida] de la *politeia*, como está dicho antes. En Creta es más comunal, pues de todas las cosechas y reses de los [campos] públicos, y de los tributos que pagan los periecos [120], una porción está destinada a los dioses y las liturgias [121], otras a las comidas en común, de manera que todo el mundo —mujeres, niños y varones [mayores] — se mantienen [a expensas] del erario. El legislador ideó muchos medios para asegurar la *oligositia* [o moderación en la mesa], por su utilidad; lo mismo [hizo con] la separación de las mujeres para evitar tantos hijos, fomentando las relaciones mutuas de los varones cuya moralidad e inmoralidad ya habrá otra ocasión de discutir. En todo caso, no hay duda de que las comidas en común están mejor ordenadas en Creta que en Laconia.

Respecto a la institución de los cosmos es peor que la de los éforos. Lo que tiene de malo el gobierno de los éforos se [da] también en ellos: pueden ser elegidos cualesquiera; pero las ventajas [de los éforos] en relación con la *politeia*, no existen aquí. [En Lacedemonia] por ser elegibles de la masa y participar el pueblo de la

---

[120] Véase nota 83.

[121] *Liturgia*, en Atenas, es el servicio público que uno de los ciudadanos más ricos debe cumplir, con excepción de los descendientes de Harmodio y Aristogitón (véase nota *66)* y de los arcontes y miembros de la *bule* durante su año de oficio. La responsabilidad financiera de una *liturgia* incluye: a) la *coregia* (véase libro III, nota 16) o provisión de un coro para alguna de las varias competencias líricas y dramáticas —servicio costosísimo expuesto a derroches increíbles—; b) la *gimnasiarquía,* o sea, el reclutamiento y preparación de uno de los diez equipos de las carreras de antorchas —*lampadarquías* (véase libro V, nota 161)—; c) la *architeoría* o aprovisionamiento de una embajada a cualquiera de los festivales panhelénicos; d) la *hestiasis* o provisión de un banquete para los miembros del *déme* (véase libro IV, nota 95) con ocasión de un festival; e) algunos gastos extraordinarios, como equipar trirremes, etc.

Tan pesado es este honor de la *liturgia,* que a mediados del siglo IV a. C. debe ser compartido por varias personas.

dignidad suprema, quieren que la *politeia* se perpetúe; los cosmos, en cambio, no son elegidos de entre todos sino de ciertas familias, y los *Gerontes* de entre los que han sido cosmos. De estos [últimos] podría criticarse lo mismo que de los Lacedemonios. (El no tener que rendir cuentas y el ser vitalicios es una prerrogativa superior al merecimiento de éstos; y el no gobernar por [normas] escritas sino por su propio [leal] entender es peligroso.) [El hecho de] que el pueblo tolere pacíficamente la no participación, ninguna prueba [es] de la bondad de tal organización. Para los cosmos, al revés
1272 b de los éforos, no existe tentación, ya que viven en una isla lejos de [influjos] corruptores.

El remedio que ponen a tal defecto es absurdo, y no propio de una *polis* sino de una [monarquía] dinástica[122]. Muchas veces ellos o sus colegas o particulares conspiran para expulsar a los cosmos; pero también se permite a los cosmos renunciar durante [el desempeño de su cargo]. Pero asuntos de esta clase mejor sería hacerlos por ley y no por capricho de nadie: que no es una norma segura. Pero que todo es la suspensión del cargo por los poderosos, a lo cual a veces acuden cuando no quieren ser llamados a juicio. Con lo cual se manifiesta que esta ordenación tiene elementos de *politeia*, mas no es una *politeia*, sino más bien una [monarquía] dinástica.

También suelen dividir al pueblo y a los amigos para introducir la anarquía[123], [provocar] revueltas y [hacerlos] luchar mutuamente. ¿Qué es esto sino que se

---

[122] En griego δυναστεία designa un gobierno oligárquico en manos de un círculo de nobles poderosos (δυνάσται) que obran a discreción, a su arbitrio y no por normas constitucionales, conforme al estilo y espíritu de los tiranos. Una *dinasteia* es, pues, una forma plural de tiranía; y el empleo de la palabra lleva naturalmente a Aristóteles a asociarla con monarquía (en su forma tiránica), como una característica de Creta.

[123] *Anarquía* significa, literalmente, "sin gobierno", de ἄναρχος, "sin jefe o cabeza".

anula temporalmente la *polis* [como tal] y se disuelve la comunidad política? Una *polis* en tales [condiciones] está en peligro de ser atacada, queriéndolo [algunos] y pudiendo. Mas, como he dicho, se salva por la posición [geográfica]. La distancia suple a la xenelasia [124]

Por esto los periecos permanecen con los Cretenses, mientras los hilotas se rebelan tantas veces: pues los Cretenses carecen de un imperio exterior, y recientemente [125] fuerzas extranjeras han invadido la isla, poniendo de manifiesto la debilidad de las leyes de ese lugar. Lo dicho bástenos de esta *politeia.*

11. Los Cartagineses[126] parecen tener un excelente régimen peculiar en muchos aspectos en relación con otros, aunque lo principal es su semejanza con los Laconios. De hecho, las tres *politeias* son en cierto modo afines entre sí, y distintas de las demás —la cretense, la lacónica, y en tercer lugar, la de los Cartagineses—. Muchas de las instituciones de estos últimos son excelentes. Una muestra de *politeia* organizada es que, teniendo al pueblo [como elemento], éste ha permanecido fiel al orden de su *politeia*, y no ha habido revolución digna de mencionarse, ni un tirano.

En la *politeia* lacónica las comidas en común [127] de compañeros *[hetairias]* son parecidas a las fiditias[128];

---

[124] El nombre técnico *xenelasia* se emplea en Esparta para señalar cierta medida respecto a la expulsión de extranjeros (JENOF., *Lac.* 14, 4).

[125] Esto es, en 346 a. C. Al decir "recientemente" da a entender que este libro se está redactando por esa época. En el libro V (véase nota 219) hay alusiones al año 357 a. C, once antes de la presente fecha: señal de que los libros se han ido retocando con el repetir de las lecciones. El tiempo va dejando su huella...

[126] De Cartago, ciudad del norte de África, en posición muy favorable y fortificada. Colonia fenicia, es gobernada por una aristocracia de comerciantes acomodados. A su cabeza hay dos *sujetes* (magistrados supremos aquí y en otras regiones fenicias), un Consejo de ciento cuatro miembros y una *bule* (véase nota 55). (Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, II, pág. 362, n. 38.)

[127] Véase nota 26.

128 véase nota 104.

la dignidad de los Ciento Cuatro[129] [parecida] a los éforos (menos lo peor: [es decir, que] éstos [los éforos] son elegidos al azar, aquéllos escogidos para la dignidad según el mérito); los reyes y la gerusia[130] son análogos a los que allí reinan y a los [de la] gerusia. Pero lo mejor es que los reyes no son ni del mismo linaje ni [escogidos] al azar, y si sobresalen algunos, de entre ellos son escogidos, y no en atención a la edad. Son señores de altos [poderes], de modo que si son incapaces oca-
1273 a sionan grandes daños, como de hecho [ha acontecido] a la *polis* de los Lacedemonios.

La mayoría de los defectos por desviaciones posibles resultan comunes a las *politeias* de que hemos tratado: y en cuanto a [desviaciones] de la hipótesis de [ser] una aristocracia y una *politeia*, unas propenden más a la democracia, otras a la oligarquía. Los reyes junto con los ancianos —si todos están de acuerdo— pueden presentar o no presentar al pueblo un asunto, de lo contrario el pueblo [decide]. Lo que presentaren aquéllos —como decisión de gobierno— no sólo se da para ser escuchado por el pueblo el parecer de los gobernantes, sino que son amos para juzgar y a quien quiera le es permitido oponerse, lo cual no existe en las demás *politeias*.

Rasgo oligárquico es el de que las pentarquías[131], que tienen [poder] decisorio sobre muchas e importantes materias, sean elegidas por ellas mismas y además que éstas elijan a los Cien, [que son] la máxima autoridad [constitucional], y que gobiernen más tiempo que los restantes [magistrados] (porque ejercitan su autoridad después de haber cesado [en el cargo] y antes también [de posesionarse]. Mientras que el [hecho de] no

---

[129] Véase nota 126.

[130] Véase nota 100.

[131] *Pentarquía:* magistratura de los Cinco, en Cartago. "Gobierno formado por cinco personas" *(Dicc. Acad.)*.

recibir retribución ni ser escogidos por suerte es [característica] aristocrática, y [disposiciones] por el estilo, como el que todos los casos [legales] sean juzgados por [cualesquiera] magistrados, (y no unos por unas [personas] y otros por otras, como en Lacedemonia).

La organización de los Cartagineses se desvía claramente de la aristocracia hacia la oligarquía debido a la mentalidad [cartaginesa] que concuerda con la masa. Porque opinan que los magistrados deben escogerse no sólo por el mérito sino también por la riqueza: imposible [arguyen ellos] que un pobre gobierne bien y tenga tiempo holgado [para hacerlo]. Si, pues, elección por la riqueza [es un principio] oligárquico, y por méritos [principio] aristocrático, entonces existe una tercera forma bajo la cual se clasifica la *politeia* de los Cartagineses: pues eligen fijándose en ambas, en especial para las más altas [dignidades] —los reyes y los estrategos—. Mas debemos reconocer que es error del legislador la desviación del [principio de] la aristocracia: pues desde el comienzo debe considerarse [tarea] necesarísima [ver] cómo los más valiosos puedan disfrutar de ocio sin ansiedades [indecorosas], no sólo en el [ejercicio] de su cargo sino en privado.

Y si es menester atender al bienestar económico en razón del ocio, es un mal el que las altas magistraturas — como la realeza y la estrategia — sean venales. Una ley de tal clase hace más honorable la riqueza que la virtud, y a la *polis* totalmente avara. Esa opinión, cuanto la consideren valiosa los jefes, con seguridad la seguirá el resto de ciudadanos, y donde la virtud no es
1273b altamente estimada allí no es posible que la *politeia* se aristocratice [132] con firmeza. Es lógico que quien acostumbra comprar [cargos] saque provecho, puesto que paga para gobernar: porque es absurdo que un [hombre] pobre pero honrado quiera obtener ganancia y, por

[132] Véase nota 51. (Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, II, pág. 368).

su parte, que un villano no lo quiera después de haber derrochado [el dinero]. Por eso es menester que gobiernen quienes puedan [hacerlo] mejor. Preferible [sería] que el legislador prescindiera de la prosperidad de los [económicamente] más capaces, y se preocupara del ocio de los gobernantes.

Sería también absurdo pensar que un mismo gobernante desempeñe varios cargos, práctica favorita entre los Cartagineses: un oficio desempeñado por una sola persona da más rendimiento. También el legislador debe mirar que sea así, y no ordenar a la misma [persona] que toque la flauta y haga zapatos. De modo que donde la *polis* no es muy pequeña, es más ajustado a ella el que muchos participen del gobierno: y eso es más democrático. Es más popular, como hemos dicho, y mejor desempeña cada cual lo suyo, y más rápido. Así lo vemos en asuntos militares y náuticos: en ambos servicios la autoridad y la obediencia se extienden, por decirlo así, a todos.

A pesar de oligárquica, la *politeia* [de Cartago] escapa con éxito [a los peligros], gracias al enriquecimiento [de los ciudadanos], enviando siempre a colonias una parte del pueblo. Con esto remedian y hacen estable la *politeia.* Pero eso es obra del azar, y deben prevenirse las sublevaciones por medio de la legislación. Ahora en cambio, si ocurriere una desgracia, y la masa popular se rebelara, no habría remedio legal para [restaurar] la paz.

He ahí el carácter de la *politeia* de los Lacedemonios, de los Cretenses y de los Cartagineses, que son justamente celebradas.

12. De cuantos han tratado de *politeia*, unos jamás han participado en actividades políticas de ninguna clase, sino que han pasado la vida como particulares. Acerca de los cuales, si algo vale la pena, ya hemos dicho prácticamente todo; otros en cambio han sido legisladores, éstos en las *polis* propias, aquéllos en algunas

extranjeras, que han administrado. De éstos unos se han convertido en meros autores[133] de leyes, otros de *politeias,* como Licurgo[134] y Solón[135]; éstos establecieron códigos y *politeias.*

De la de Lacedemonia hemos hablado ya. A Solón hay quienes [lo] consideran legislador diligente: acabó con una oligarquía demasiado absoluta, emancipó al pueblo esclavizado, estableció la democracia ancestral armonizando admirablemente la *politeia;* pues en [el] Areópago[136] la bule[137] era [elemento] oligárquico, los oficios electivos, aristocrático, los dicasterios, democrático.

Parece, sin embargo, que Solón no abolió las institu-
1274 a ciones antes existentes, la *bule* y magistraturas electivas, e implantó la democracia haciendo los dicasterios[138] [elegibles] de entre todos. Por eso lo han reprochado mucho: por haber disuelto el otro [elemento] al dar poder supremo de todos al dicasterio, que se elige por sorteo. Y cuando éste cobró fuerza, por halagar al pueblo como a un tirano, transformaron la *politeia* en la demo-

---

[133] El autor emplea el término *demiurgo:* "artífice", "obrero" de las leyes. No se trata aquí de unos altos magistrados entre los dorios, denominados igualmente *demiurgos.* Cfr. CH. W. FORNARA, *op. cit.,* pág. 202.

[134] Véase nota 94.

[135] véase nota 61.

[136] *Areópago:* la colina rocosa (πάγος) de Ares ("Ἄρειος) en Atenas, al oeste de la Acrópolis. Se halla separado de ésta por una depresión. La *bule* se reúne inicialmente en este lugar. Después de Dracón (véase nota 161) y de Solón (véase nota 61), el nombre se aplica a la corporación que, sentándose allí, juzga casos de asesinato, heridas hechas con malicia, envenenamientos, etc. Otros poderes indefinidos son abolidos por Efialtes (véase nota 139). El areópago se compone de los que han sido arcontes (cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.,* págs. 59, 62, 72 y ss.).

El areópago es el más antiguo de Atenas, y después de Solón parece haber ejercido el poder dominante en la *polis,* como supervisor de las leyes y de los magistrados. Aristóteles le atribuye gran importancia (cfr. ARIST., *Ath. Pol.* 3, 6, 4; 4, 8; 2, 4, 25; 2; CICER., *De Offic.* 1, 75; PLUT., *Sol.* 19; etc.).

[137] véase nota 55.

[188] véase nota 74.

cracia actual. Efialtes[139] y Pericles[140] restringieron en el Areópago la *bule*, Pericles introdujo el sueldo de los jueces, y así cada uno de los demagogos avanzó [de manera] creciente hacia la democracia de nuestros días.

Pero es claro que esto sucedió contra la intención de Solón, debido más bien a las circunstancias (el pueblo, en efecto, a quien se había debido la navarquía [141] durante las [Guerras] Médicas[142], se ensoberbeció y escogió [como] jefes a demagogos imbéciles, pese a la oposición de los notables). Solón parece haber dado al pueblo el poder más indispensable, el de elegir los magistrados y exigirles cuentas (porque sin éste el pueblo, aun siendo soberano, resultaría esclavo y hostil). Señaló los puestos oficiales de entre los notables y acomodados, de los llamados pentacosiomedimnos[143] y zeu-

---

[139] Efialtes, político rectilíneo, incorruptible, cabeza del partido popular en Atenas, acusa a ciertos areopagitas por su mal desempeño del oficio. Entre las reformas democráticas que emprende es recordado, sobre todo, por haber reducido notablemente los antiguos poderes del areópago (véase nota 136). Asesinado en el verano de 461 a. C, es sucedido por Pericles (véase nota 140) en la dirección del partido democrático.

[140] Pericles (*circa* 495-429 a. C), general ateniense y político hábil, sucesor de Efialtes, maneja los asuntos de Atenas durante treinta años (460-429). Es responsable de la política ateniense a comienzos de la Guerra del Peloponeso (431-405) y por el rumbo que toma la Confederación de Delos hasta formar el imperio ateniense. Como demócrata de derecha tiene muchos enemigos, pero también grandes amigos y admiradores. Su visión de una Atenas idealizada aparece en el célebre Discurso fúnebre conservado por Tucídides (2, 14-65). A Pericles se debe la magnificencia de Atenas con su imponente Acrópolis y bellísimas edificaciones enriquecidas con esculturas de Fidias y otros numerosos artistas.

[141] Véase nota 105.

[142] Llámanse *Guerras médicas* las tres sostenidas en el siglo v a. C. por Grecia contra los persas (medos). Una vez que el rey Darío I de Persia ha conquistado el Asia Occidental y Egipto, resuelve continuar sus conquistas en Europa, y ataca a Grecia. Ésta resiste, y tras una lucha que, con interrupciones, se prolonga por veinte años, Grecia derrota a los persas.

[143] *Pentacosiomedimnos:* de πέντε, 'cinco'; κόσιοι, 'cien'; μέδιμνος. El *medimno*, medida para los granos, equivaldría hoy a unos 50 litros de trigo. Y los labriegos llamados como arriba, son los que cosechan 500 medimnos como mínimo. Esta es una de las cuatro divisiones del censo de Solón (ARIST., *Ath. Polit.* 8, 1).

gitas[144], y de una tercera [clasificación] denominada de los caballeros[145]. La cuarta, los jornaleros, para quienes no había participación en el gobierno.

Legisladores fueron Zaleuco[146] para los Locrios del [promontorio] de Zefirio[147], Carandas[148] de Catania para sus conciudadanos y para otras *polis* calcídicas en Italia y Sicilia. Ciertos [autores] tratan de relacionarlos [entre sí] diciendo que Onomácrito[149] fue el primer experto en legislación, y que la practicó en Creta, siendo Locrio y ejercitando el arte mántico[150]; que Tales[151]

---

144 *Zeugitas:* poseedores de una renta mínima de 200 *medimnos.* Etimológicamente, *zeugita* es el dueño de un *zeugos* o par de bueyes (cfr. PLUT., *Pel.* 23). La mayoría de los campesinos y obreros del Ática son contados en estas divisiones, y son, además, los que suministran el grueso de fuerzas de hoplitas (véase nota 48) para el ejército, llevando cada cual sus propias armas. Son ciudadanos con todos los derechos, pero que sólo son admitidos a magistraturas inferiores.

145 Los caballeros (ἱππεῖς) son una categoría intermedia, con una cosecha de 300 a 500 *medimnos.*

146 Florece hacia el año 650 a. C. Legislador de los locrios (véase nota 62), sus leyes son de las primeras codificadas en Grecia. Su *politeia* tiene un carácter marcadamente aristocrático y severo (ley del talión, penas exactamente definidas para cada crimen, leyes suntuarias, etc.). Por otra parte, el ciudadano queda vinculado a la celebración de un culto (DIOD. 12, 19 b). (Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* II, págs. 377-378.)

147 Véase nota 62.

148 Carondas, aristócrata (véase libro I, nota 7), legislador de las *polis* calcídicas en Eubea, suele ser considerado como el creador de un régimen aristocrático. Hacia el año 630 a. C, imita el código de Zaleuco (véase nota 146); aunque su *politeia* es en este caso más democrática, la asamblea es popular, en otras palabras, es integrada por todo el pueblo, y en los dicasterios participan todas las clases sociales. Aristóteles hace énfasis en la precisión de sus leyes, que parecen abarcar casi todos los campos de la vida. Esta legislación tiene mucho éxito y sirve de modelo a las leyes de las ciudades calcídicas, especialmente Regio en la Magna Grecia, Sicilia y Tracia (cfr. Diod. 12, 11-19).

149 No se sabe a ciencia cierta a quién se refiere el autor. Un Onomácrito, poeta y adivino famoso, vive en Atenas a finales del siglo VI a. C, pero es muy posterior a los demás legisladores arriba citados.

150 *Mántica* es el "conjunto de prácticas religiosas mediante las cuales trataban de conocer el porvenir los antiguos griegos" *(Dicc. Acad.).* Viene de μάντις 'adivino'.

151 Tales de [Gortina en] Creta (Taletas, PAUS. 1, 14, 4). Vive en el siglo VII a. C. Aristóteles se refiere a Tales como legislador. Uno de este

fue su colega; y que Licurgo y Zaleuco fueron discípulos de Tales; y Carondas lo fue de Zaleuco. Pero esto refieren sin [tener en] cuenta la cronología[152].

Hubo también otro legislador de los Tebanos, Filolao[153] de Corinto. Este Filolao era del linaje de los Baquíadas[154], "amante" de Diocles[155], el vencedor olímpico, quien abandonó la ciudad espantado de la pasión [incestuosa] de su madre Alcione, y se refugió en Tebas, donde acabaron la vida los dos [amantes]. Todavía hoy se señalan las tumbas de ellos, bien visibles la una frente a la otra, sólo que una mira hacia la tierra corintia, la otra no mira hacia allá. Y cuenta la tradición que ellos mismos ordenaron así la sepultura, Diocles por horror a aquella pasión, que no se viera tierra corintia
1274 b desde su túmulo, y Filolao que sí se viera. Por esta razón se establecieron entre los Tebanos, y Filolao legisló para ellos, fuera de otros asuntos, sobre la procreación que ellos llaman [leyes] de adopción. Lo peculiar

mismo nombre trabaja en Esparta. ¿Son ambos una sola persona? Nada de la obra de ninguno de ellos subsiste (PLUT., *De Mus.* 9). En todo caso, no debe confundirse con el filósofo de Mileto (cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, II, pág. 379, n. 28).

[152] El anacronismo es evidente en el caso de Licurgo de Esparta, pues él vive a comienzos del siglo VIII a. C., mientras que su maesrto Tales (?) florece en el VII a. C.

[153] Filolao de Corinto, dice Aristóteles. Tal vez pudiera ser el de Crotona o de Tarento, distinguido filósofo pitagórico, contemporáneo de Sócrates e instructor de Simmias y Cebes en Tebas, donde vive largo tiempo.

[154] Son los *Baquíadas* unas doscientas familias del linaje de Heracles. Se llaman así por Baquis, rey de Corinto. Los Baquíadas mantienen el monopolio del gobierno en esta *polis* por cerca de cien años, antes de aparecer en escena Cipselo en 657 a. C. Éste sienta las bases del predominio naval corintio en la guerra, en el comercio, la literatura, el arte y especialmente en la cerámica; establece la endogamia (véase libro III, nota 44), y aun mucho después de su expulsión de los tiranos, los Báquidas mantienen su identidad familiar.

[155] De Diocles, vencedor en los Juegos Olímpicos, apenas se conoce esta anécdota que narra el autor.

de la legislación de éste es [ver] cómo preservar el número de lotes [familiares].

En la de Carondas[156] nada hay típico sino los procesos por perjurio (fue el primero que instituyó la denuncia [de este delito]). En cuanto a precisión de leyes es más crítico que nuestros legisladores modernos.

Lo propio de Fáleas[157] es la anomalosis[158] de la propiedad; de Platón, la comunidad de mujeres, de niños, de bienes, las comidas en común para mujeres[159], la ley sobre bebidas en que los abstemios sean los simposiarcas[160], y en la milicia que sean ambidextros en el ejercicio, de manera que no sea útil una mano y la otra inútil.

También existen las leyes de Dracón[161], aun cuando las adaptó a una *politeia* ya existente pero nada especial digno de recordación hay en [esas] leyes, si no es la severidad por la magnitud de los castigos.

---

[156] Véase nota 148.

[157] Véase nota 60.

[158] *Anomalosis*, en griego: "restauración de la igualdad, nivelación". De *ává*, que significa 'de nuevo', y ὁμός, ἅμα, que significa 'igualdad'.

[159] véase nota 39.

[160] *Simposiarca*, de συμπόσιον 'banquete', y ἀρχή 'el que preside': lit. "el que preside un festín".

[161] Legislador ateniense que, en 621 a. C, siendo arconte, introduce el primer código escrito de leyes (ARIST., *Ath. Pol.* 41, 2). Su obra se hace famosa por la severidad con que impone la autoridad en materias legales. A este aspecto se refiere aquí Aristóteles. El orador Demades dice que Dracón escribe sus leyes con sangre (PLUT., *Sol.* 17). La legislación draconiana representa un gran adelanto: no interviene en materias estrictamente privadas: el padre de familia sigue siendo la única autoridad sobre su esposa, hijos y esclavos; pero a una familia que ha sido ofendida por crímenes sangrientos, no se le permite en adelante hacer justicia por su propia mano. Esto explica la severidad del nuevo código, porque al ser despojados de su viejo privilegio de vengarse personalmente, no hubieran aceptado la intervención de nadie si el gobierno no hiciera justicia, con el mismo castigo que ellos hubieran impuesto. Pero decimos que es un avance gigantesco porque va hacia la conquista del poder por la comunidad, dando un golpe definitivo al régimen aristocrático.

Pitaco[162] fue asimismo autor de las leyes pero no de una *politeia:* típica suya es la [ley] que, en caso de lesiones, castiga con mayor pena a los ebrios que a los sobrios. Y, puesto que los borrachos cometen desmanes con mayor frecuencia que los sobrios, atendió al bien público, y no a la excusa de tratar con más indulgencia a los ebrios.

De Andródamas[163] de Regio, legislador de los Calcidicos en Tracia, algo se refiere al homicidio y a la herencia de las [mujeres]; pero nada hay típico ni digno de mención.

Termina así nuestro examen de las *politeias* vigentes y de las [que han sido] propuestas por algunos.

---

[162] Pitaco de Mitilene (650-577 a. C.) gobierna en la isla de Lesbos, cuya capital es Mitilene. Entre sus disposiciones legislativas, dobla el castigo para las faltas cometidas por los borrachos, como lo hace notar Aristóteles. Reformador democrático moderado, ayuda a deponer la tiranía de Melanero, y es elegido él mismo como *esimneta* (véase libro III, nota 69) por diez años. Contemporáneos suyos son la poetisa Safo y el bardo aristócrata Alceo, resentido porque su familia ha ayudado a derrocar la tiranía pero desea restaurar la antigua aristocracia, cosa que no permite Pitaco. Es, además de legislador, considerado como uno de los Siete Sabios.

[163] Legislador de la Calcídica en Tracia, como dice el texto.

LIBRO TERCERO

INTRODUCCIÓN AL LIBRO TERCERO

I. SINOPSIS

No es tarea fácil presentar las divisiones naturales de este libro. En primer lugar, porque temas similares que podían constituir una sola sección, se hallan separados mediante asuntos diferentes. Y en segundo lugar, porque temas diversos se encontrarían unificados por un concepto fundamental que, sin embargo, desaparece frente a un tópico concreto, para reaparecer más tarde. Creemos, por lo tanto, que el libro III puede ser uno de aquellos en los cuales sean más notorias las vicisitudes del texto de *La Política.*

Tomamos, pues, como criterio de división, los temas concretos que se suceden a lo largo del libro III.

1) *Condición del ciudadano*

Después de una muy breve y no completa introducción, pasa Aristóteles a estudiar la condición del ciudadano.

La pregunta fundamental es la de "¿a quién debe llamarse ciudadano?" Entiende Aristóteles que hay varias formas de ser ciudadano, pero quiere estudiar la genuina.

No se es ciudadano por la simple residencia en una *polis* — pues ni los metecos ni los esclavos lo son —, ni por tener derechos de acusar y ser demandado, cosa que es concedida en varios sitios a los metecos. Tampoco los niños y los ancianos lo son completamente.

No basta con disfrutar de algún derecho para ser ciudadano. La mejor definición es la de la "participación en los poderes del juez y del gobierno". Y para esto basta poder ser dicasta y asambleísta, y es lo que más se acomoda a cualquier ciudadano.

Pero es claro que la condición del ciudadano no es la misma en todas las *politeias.* Por eso la definición dada conviene principalmente al ciudadano de una democracia. Porque en otras *politeias* no se presentan las posibilidades de ser dicasta o asambleísta, como en Laconia y Cartago.

Formalmente, el ciudadano se define de conformidad a si sus padres lo son. Esto trae su dificultad, pues ¿cómo fueron ciudadanos los primeros de la cadena familiar? Luego es mejor definir al ciudadano en función de la participación.

Otra forma de ser ciudadano es la que se efectúa mediante una revolución, como cuando la de Clístenes. ¿Se es así ciudadano con legitimidad? Por eso es mejor definirlo teniendo en cuenta la participación.

2) *Unidad e identidad de la "polis"*

Según Aristóteles, la *polis* es una comunidad política: y comunidad supone cosas en común, supone unidad. ¿Se identifican *polis* y *politeia* como para afirmar que un acto de la *politeia* lo sea también de la *polis?* Debemos decir que los actos de la *politeia,* ya sea ésta oligárquica o tiránica, son también de la *polis.*

¿Cuándo se puede decir que la *polis* cambia? El cambio no se presenta en función del territorio, ni de los habitantes, ni de las murallas que los encierren. La *polis* es esta o es otra en relación con la permanencia o el cambio de la *politeia.* El cambio de la *polis* es importante respecto de los compromisos, porque hay gente que no los quiere cumplir alegando que la *polis* ha cambiado.

3) *La virtud del ciudadano*

¿Es la virtud del ciudadano la misma que la de un varón bueno? La virtud del ciudadano consiste en llevar a cabo obras en favor de la comunidad política. Pero como son tan diversas las *politeias,* no se puede decir que exista una sola virtud del ciudadano. Mientras que, por el contrario, se dice de alguien que es varón bueno solamente en relación con la virtud perfecta.

En segundo lugar, para la *polis* basta que cada ciudadano cumpla bien con sus deberes cívicos. Mas siendo imposible que todos los ciudadanos sean iguales, no hay única virtud para el ciudadano y para el hombre de bien.

En tercer lugar, la *polis* se compone de muchos elementos; por lo tanto, es necesario que la perfección de todos los ciudadanos no sea única.

Por otra parte, el gobernante recto debe ser bueno y prudente, y al ciudadano le basta ser bueno: difieren, pues, en virtud.

El ciudadano tiene como virtud la de mandar y obedecer cumplidamente, y el gobernante probo, la de mandar. En consecuencia, se trata siempre de virtudes diferentes.

Además, se da una diferencia entre la autoridad del gobernante y la del amo. Y, por supuesto, los oficios serviles no deben aprenderlos ni el buen gobernante ni el buen ciudadano.

La autoridad política es una virtud del gobernante, que se debe aprender obedeciendo. El buen ciudadano debe aprender a gobernar y ser capaz de ser gobernado; y esta es la perfección del ciudadano: conocer el gobierno de los libres desde ambos ángulos.

4) *Relación entre "polis" y ciudadano*

Solamente deben considerarse como ciudadanos aquellos sin los cuales no habría *polis*. Todos los demás pueden tenerse como incompletos en cuanto a la ciudadanía. La *polis* perfecta no hace ciudadano a un obrero, a pesar de que no sea esclavo ni ex-esclavo, ni extranjero. Si el obrero lo fuera, habría que cambiar el concepto de ciudadano y definirlo simplemente como aquella persona que no desempeña oficios indispensables.

Son diferentes las *politeias* y, por lo tanto, son muchas las clases de ciudadanos. En algunas (democracias radicales) son ciudadanos por necesidad el obrero y el jornalero; en otras (aristocracias), es imposible que lo sean, pues los hono-

res (cargos públicos) se distribuyen de acuerdo con la virtud y el mérito; en otras (oligarquías), tampoco pueden serlo pues el criterio es la propiedad.

Respecto a los extranjeros, en algunas *politeias* (democracias) se admite al hijo de una ciudadana y hasta a un bastardo. Eso se debe a los problemas creados por la oligantropía. Cuando este fenómeno desaparece, se restringe el derecho.

La conclusión es la de que a pesar de que hay varias clases de ciudadanos, sin embargo todos terminan definiéndose por la participación en los honores públicos.

Dicha conclusión abarca este punto y el anterior: en algunas *polis*, la virtud del hombre de bien y la del ciudadano, son una misma. En otras, son diferentes. La identidad o la diferencia se notan cuando se toman el gobernante y el participante en la administración de la *polis* y el que no lo es.

5) *Cuántas clases de "politeia" hay*

La *politeia* a que se refiere Aristóteles es la que significa la forma de gobierno de la *polis*. *Politeia* es la ordenación de las magistraturas de una *polis*, en especial, de la que encierra el poder supremo. El *politeuma* de una *polis* es la autoridad suprema en todo momento, es parte de lo que caracteriza la *politeia*.

Y así en la democracia, el pueblo es el soberano, y en la oligarquía, la minoría: de ahí la diferencia entre esas dos *politeias*.

¿Con qué fin se constituye una *polis* y cuántas formas de gobierno se dan respecto al hombre y a la comunidad de vida?

La primera forma de gobierno es la del amo sobre el esclavo; la segunda, la que se ejerce sobre la mujer y los hijos; la tercera, el gobierno político sobre iguales. Estas formas de gobierno miran, especialmente, al bien de los gobernados.

Tratándose de *politeias* se puede decir que las que miran al interés público son correctas de acuerdo con un criterio de estricta justicia, pero las que buscan ventajas personales del gobernante están erradas y son desviaciones de las correc-

tas. Las desviadas lo son por su carácter de despóticas, ya que la *polis* es una comunidad de seres libres.

Los criterios para caracterizar las diversas *politeias* son el número de los que gobiernan y el criterio de justicia con relación al bien común, ya que no deben llamarse ciudadanos quienes no participan de la *polis,* o deben disfrutar de las ventajas de la comunidad.

Así tenemos, entre las que atienden al criterio de justicia, la monarquía, la aristocracia que se refiere al hecho de que los que gobiernan son los mejores o anhelan lo mejor para la comunidad, y la *politeia* en el sentido de que gobierna la mayoría en vista del interés público.

Entre las que no atienden al bien público, están la tiranía, la oligarquía y la democracia. La tiranía es un gobierno despótico sobre la comunidad política; en la oligarquía dominan la política, los dueños del dinero; en la democracia dominan los indigentes.

El número de ciudadanos y la riqueza son factores que determinan una *politeia,* pero no coinciden siempre. Lo que distingue la democracia de la oligarquía es el factor económico.

6) *De la justicia en el gobierno*

Tanto la oligarquía como la democracia tienen su idea sobre lo justo. La justicia en general acude al principio de igualdad para los iguales y desigualdad para los desiguales. Y se da una justicia absoluta y una justicia parcial.

Así los que son desiguales en un aspecto, no necesariamente son desiguales en todos. Ni los que son iguales en un aspecto, son iguales en todos.

De esta manera en la oligarquía tendría valor la afirmación de que no es justo que participe de cien *mnas* quien contribuye sólo con una.

Pero resulta que los hombres no se reúnen a causa de la fortuna, ni tampoco se reúnen simplemente por formar una alianza a fin de protegerse, ni en atención al comercio y

mutua ayuda: los hombres se reúnen en *polis* para llevar una vida ordenada, para vivir bien, lo cual significa una existencia perfecta (que toma todos los aspectos) y autárquica. *Polis* es, en suma, la comunidad de familias y aldeas que viven una vida perfecta y autárquica.

Por eso la participación en la *polis* ha de depender más de quienes realicen una justicia en el sentido de llevar a cabo acciones que contribuyan a afianzar la comunidad, que de justicias parciales debidas a la fortuna u otros aspectos particulares. Por lo dicho es claro que todos los que discuten de las *politeias* profesan una concepción parcial de la justicia.

Se presentan las siguientes posibilidades: que gobiernen la multitud, los ricos, los hombres de bien, el mejor, un tirano.

Cualquiera de estos gobiernos con exclusión de los otros, parece implicar una injusticia.

Sin embargo, en cuanto a la democracia, los más, de los cuales tomando cada miembro no son virtuosos, es posible que reunidos sean mejores que los demás, no individual sino colectivamente: nada impide que de ciertas multitudes esto sea verdad; pero no se puede aplicar a cualquier pueblo y a cualquier muchedumbre, el que una mayoría sea mejor que una minoría selecta.

En todo caso no conviene que la masa llegue a altos cargos, pero sí que deliberen y tomen parte en los juicios, porque es arriesgado no admitirlos ni darles participación pues se convierten en enemigos de la *polis*.

Empero, esta actuación presenta varias dificultades: primero, porque toma cuenta a los magistrados el pueblo, que es el beneficiario; segundo, porque elegir rectamente es obra de expertos, y el pueblo elige magistrados; se puede responder que cada individuo puede ser mal juez, imperito, pero todos reunidos son mejores, o al menos, no tan malos. Y además hay materias en las cuales lo mejor es el sentido común.

La tercera dificultad es la de que los ignaros tengan más autoridad sobre asuntos de importancia que los prudentes. Pero la solución es la misma. La prudencia de todos juntos

es mayor que la de los que desempeñan las altas magistraturas individualmente, o en número reducido.

Pero todo esto hace ver que las leyes rectamente establecidas deben dar el criterio para gobernar. Y para que las leyes sean justas deben estar de acuerdo con la *politeia* recta.

El máximo bien de la acción política es la justicia y ésta pide cierta igualdad. Ahora bien: la igualdad o desigualdad ¿en qué calidades son el criterio para conferir los honores? Para determinarlo se debe acudir a los estamentos sociales constitutivos de la *polis:* por eso compiten con razón los nobles, los libres y los ricos; porque sin ellos es imposible que exista una *polis* y funcione bien.

Pero los ricos reclaman los honores porque poseen más tierra; los libres y los nobles, por considerar que por tener más linaje son más ciudadanos. Y los que son mayoría (el pueblo) reclaman los honores contra los que son minoría, pues aquéllos son más ricos y mejores, tomados en su conjunto, que los que son menos. Todo esto encierra una injusticia puesto que no deben tener igualdad total quienes en un solo aspecto son iguales, ni desigualdad completa quienes solamente en un aspecto son desiguales.

Si se diera una *polis* en la cual no se presentara sino uno de los estamentos en pugna, no habría duda acerca de quién debería gobernar. Pero estando juntos, ¿qué se puede decir?

Para responder el interrogante se necesita realizar un análisis difícil: si fueran pocos los virtuosos, habría que ver si ese exiguo número alcanza para realizar el trabajo que se debe efectuar en la *polis.*

Si un individuo sobresale en su estamento, él piensa que es la persona que debe gobernar. Pero una persona así no puede considerarse como parte de la *polis.* Es injusto estimarla como digna de derechos iguales, siendo, como es, desigual. Por eso las *polis* democráticas han establecido el ostracismo, porque una legislación tiene que ver con iguales, mas para esta persona no existe ley, pues ella misma es ley. Por esto se justifica el ostracismo aun en las *politeias* virtuosas. Y en

la *politeia* ideal, nadie diría que se le debe expulsar, pero tampoco obligarla a obedecer. No quedaría, pues, sino que todos le obedezcan de buen grado de modo que sean reyes vitalicios.

Pero en la realidad, los criterios según los cuales los diversos estamentos juzgan que deben gobernar y los otros obedecer, son correctos. Porque a quien se juzga digno por razón de su virtud o de su riqueza, el pueblo puede responder que nada impide que, a veces, la masa tomada colectivamente sea mejor que los virtuosos y los ricos.

En definitiva, no se puede legislar mirando al interés de los mejores o de la mayoría. Eso sería injusto. Lo justo conforme a la igualdad debe ser un interés de la *polis* total y del común de los ciudadanos. Ahora bien, el ciudadano es quien comparte por parejo el gobernar y ser gobernado, lo cual es distinto según cada *politeia;* y en la perfecta es aquel que puede ser gobernado y gobernar en vista de una vida según virtud.

7) *Examen de la monarquía*

A. — Hay diferentes clases de monarquía.

La de Laconia se parece más a un generalato autócrata y vitalicio, ya que el monarca no es soberano total pues sólo cuando sale del territorio es jefe supremo en las operaciones bélicas y no tiene poder de muerte sino en el caso de cobardía. Este generalato es, unas veces, monarquía hereditaria, y otras, monarquía electiva.

La segunda forma es la que usan ciertos pueblos bárbaros. El monarca tiene semejanza con el tirano y ejerce un poder despótico. Pero esto se hace por herencia y se ajusta a la ley. Sin embargo, existe una diferencia en cuanto a la guardia.

La tercera forma es la que se presentó entre los antiguos helenos: era una tiranía electiva, ajustada a la ley.

La cuarta forma fue la usada en los tiempos heroicos, consentida por el pueblo, hereditaria y ajustada a la ley.

Eran jefes guerreros, religiosos y jueces y su autoridad se ejercía dentro y fuera de la *polis*. Posteriormente perdieron algunos de sus poderes.

La quinta forma se da cuando uno solo es soberano de los demás, lo mismo que cada pueblo o cada *polis* lo es de los asuntos comunes que corresponden a la administración interna.

B. — Si es preferible ser mandados por el hombre mejor, o por las leyes mejores.

La ley no tiene pasión; en cambio, el hombre sí. Pero la ley no se fija en casos particulares, y el hombre sí.

Es claro que deben existir leyes; pero aun así, ¿debe gobernar uno solo, el mejor, o todos? Hoy en día los ciudadanos reunidos juzgan, deliberan y deciden. Y, muchas veces, el pueblo juzga mejor que un particular, acerca de un caso. Y lo numeroso es más inmune a la corrupción que un individuo.

De estos principios se deduce que por lo menos la aristocracia (porque son muchos) es mejor que la monarquía.

Históricamente, primero fueron las monarquías pues era más fácil encontrar un hombre bueno que muchos. Después vino la aristocracia, porque aparecieron varones de mérito par. Pero al cooperarse por dinero, se originó la oligarquía. De allí se pasó a la tiranía y luego a la democracia. Y como ha ocurrido que las *polis* han ido creciendo, es imposible tal vez otra forma de *politeia* distinta de la democracia.

En la hipótesis de que lo mejor para la *polis* sea el rey, ¿es conveniente que la monarquía sea hereditaria? Pero si resulta como los que ha habido, será un desastre.

Y ¿debe tener una guardia para someter a los refractarios a su autoridad? Es necesaria una guardia que vigile el cumplimiento de las leyes. Pero esa fuerza no debe ser superior a la totalidad del pueblo.

No es conforme con *la naturaleza* — según algunos — el que uno sea el amo de todos los ciudadanos, al menos donde la *polis* se compone de hombres iguales. Tan justo es gobernar como ser gobernados, pero por turnos: lo cual ya implica una ley, porque el orden es ley.

Es preferible que la ley gobierne y no cualquiera de los ciudadanos. Y aun así es mejor que gobiernen varios: habría que constituirlos en guardianes y ministros de leyes. Y además la ley tiene una función pedagógica: educa al gobernante, encomendando luego a su justo criterio el juzgar y determinar lo que falte, y rectificar lo que por experiencia juzgue mejor que las leyes establecidas.

De otra parte, es imposible que uno solo supervise muchas cosas.

Por lo dicho, es manifiesto que entre iguales y semejantes no es conveniente ni justo que un individuo sea el amo de todos, aun no habiendo leyes pues él sería una ley; ni, habiéndolas, que sea un buen monarca con los subditos virtuosos, o con los perversos, ni aun cuando supere en virtud, a no ser en un caso especial.

8) *Relación entre condiciones políticas y de gobierno*

Cada gobierno supone unas condiciones políticas naturales.

Un pueblo es apto para un gobierno monárquico si puede producir una raza superior en virtud para tener esa clase de gobierno; para un gobierno aristocrático hace falta un linaje idóneo para ser regido por hombres que por su virtud son caudillos; y para un gobierno político, un pueblo capaz de obedecer y gobernar de acuerdo con la ley.

Y si sucede que se presente una familia o una persona de méritos eminentes, entonces será justo que haya una monarquía. Y contra eso no vale matarlo, aplicarle el ostracismo, ni querer que sea gobernado por otros: eso sería antinatural.

9) *Síntesis*

Después de examinadas las diversas *politeias*, se concluye que la preferible es la administrada por los mejores, tomando como criterio la virtud, ya sea en el caso de la monarquía o de cualquiera otra *politeia*. Y la virtud del buen ciudadano se identifica con la virtud del individuo.

II. — ELEMENTOS ANALÍTICOS

1) *Principios metafísicos:*

— En todas las ciencias y artes el fin es el bien.
— La bondad se relaciona con la perfección.

2) *Principios de ética:*

— Los esclavos y los animales no forman *polis* porque no participan ni de la felicidad ni de la vida según libre elección.

— El cuidado de la virtud sólo se tiene en la *polis* que merece tal nombre.

— La ley en una *polis* desviada puede ser una garantía para los derechos de unos y otros, en vez de hacer buenos y justos a los ciudadanos.

— *Polis* es la comunidad de familias que viven una vida perfecta y autárquica. Así se vive feliz y honradamente.

— La educación y la justicia corresponden a una vida buena.

3) *Principios de antropología:*

— El hombre es un animal político.
— Los hombres tienden a convivir y a vivir bien.

— Los hombres no se reúnen simplemente para vivir sino para vivir bien.

— De la virtud y el vicio en la *polis* se preocupan quienes buscan la economía.

— No basta la comunidad de espacio físico para hacer una *polis,* ni para comerciar, ni aun para evitar la injusticia.

— *Polis* se da en la asociación de casas y familias con el fin de vivir bien, con una existencia perfecta y autárquica: las condiciones previas para que se dé la *polis* son la comunidad de espacio físico y la epigamia, para que florezca la amistad.

— La sociedad política tiene como fin las acciones nobles y no el simple convivir.

— A quienes más se preocupen por las acciones nobles corresponde mayor participación en la *polis* que a quienes son iguales o superiores en libertad o linaje: aquello es virtud política.

— Los que son diferentes, tienen derechos y méritos diferentes.

— Quien está desprovisto de pasión es mejor que el apasionado por naturaleza.

— La ley está exenta de pasión; en cambio, toda alma humana la posee inevitablemente.

4) *Principios políticos generales:*

— El que tiene poder gobierna.

— *Polis* es el conjunto de los ciudadanos capaz de autarquía de vida.

— Los actos de la *politeia* son actos de la *polis.*

— El político debe preocuparse por la magnitud de la *polis* y por la conveniencia de que allí se reúnan uno o varios pueblos.

— La *polis* es una comunidad lo mismo que la *politeia.*

— La *polis* cambia si cambia su *politeia.*

— Si la *polis* es una comunidad, la *politeia* es comunidad de ciudadanos.

— La salvaguardia de la comunidad es obra de los ciudadanos.

— La comunidad es la *politeia.*

— La *polis* se compone de diferentes elementos.

— La *politeia* es la ordenación de las magistraturas de la *polis.*

— El *politeuma* es la autoridad suprema en todo momento que caracteriza a la *politeia.*

— El *politeuma* está determinado por el número y no por la calidad.

— El *politeuma* es la autoridad soberana de la *polis.*

— La justicia es igualdad para los iguales y desigualdad para los desiguales.

— En causa propia los hombres son malos jueces.

— La justicia implica relación con las personas.

— No son lo mismo la justicia parcial y la absoluta.

— Las alianzas bélicas entre diversos pueblos son diferentes de la unión en la *polis*.

— Quién deba gobernar, hay que deducirlo de la justicia y de la conservación de la *polis*.

— Todo gobierno excluyente trae consigo una injusticia.

— Las leyes rectamente establecidas deben ser soberanas.

— Los gobernantes pueden decidir de aquello que las leyes no expresan con exactitud.

— Las leyes deben ajustarse a la *politeia*.

— La actividad política es la suprema de todas.

— En la política el máximo bien es la justicia.

— Hay cualidades que no tienen por qué crear desigualdades políticas.

— Los constitutivos de la *polis* han de ser el criterio para fundar la competencia por las magistraturas.

— No puede administrarse una *polis* sin hombres libres, sin guerreros y sin justicia.

— Lo justo conforme con la igualdad debe ser en interés de la *polis* total y del común de los ciudadanos.

— Ciudadano en la *polis* perfecta es aquel que puede ser gobernado y gobernar en vista de una vida según virtud.

— La legislación tiene que ver con los iguales en alcurnia y capacidad.

— Lo ajustado a la ley es estable.

— Una *politeia* basada en la letra o las leyes no es la mejor.

— El hombre debe ser el legislador.

— Las determinaciones de los ciudadanos se refieren todas a casos particulares.

— El orden es ya una ley.

— Es preferible que la ley gobierne y no cualquiera de los ciudadanos.

— Los gobernantes se deberían constituir en guardianes y ministros de las leyes.

— La ley educa de propósito a los gobernantes, encomendando luego a su justo criterio el juzgar y determinar lo que falte.

— No puede gobernar la ley sola, ni el hombre solo.

— Al buscar la justicia los hombres buscan el justo medio y la ley es ese justo medio.

— En los cargos públicos se suele obrar muchas veces por insolencia o por favoritismo.

— Las leyes consuetudinarias son de mayor autoridad y versan sobre asuntos más importantes que las escritas.

— Un hombre gobernado puede ser más seguro que la norma escrita, pero no que la consuetudinaria.

— La ley no puede determinar sobre ciertas materias, pero en las que lo puede, es quien mejor manda.

— Unas cosas pueden ser abarcadas por las leyes y otras no.

— El gobernante instruido por la ley tiene criterio recto.

5) *Principios políticos particulares*

A. — El ciudadano y la virtud:

— Se puede ser ciudadano por naturalización, por revolución, por tener padres ciudadanos.

— No se es ciudadano por el simple hecho de residir en una *polis,* ni por compartir ciertos derechos, como el de ser demandado y el de acusar: esto es una participación limitada.

— Los niños y los ancianos son ciudadanos sólo en cierto sentido.

— El ciudadano se define por su participación en la jurisdicción y en la asamblea.

— El ciudadano tiene condición diferente en cada *politeia,* de acuerdo con sus instituciones: si todos juzgan o sólo algunos y si todos deliberan o sólo algunos.

— Uno es el ciudadano en una democracia y otro en una oligarquía.

— La mejor forma de definir a un ciudadano es por su participación.

— Hay *politeias* basadas en la violencia y las hay basadas en el bien común.

— La *polis* no se identifica por el territorio y habitantes, ni por la muralla que la rodea, ni por la raza.

— Se ha de distinguir entre ciudadano y hombre bueno: cada uno tiene su virtud específica.

— La virtud del ciudadano se relaciona necesariamente con la *politeia.*

— Habiendo diversas clases de *politeias* es necesario descubrir la virtud perfecta.

— La prudencia es virtud propia del gobernante.

— La virtud del gobernante difiere de la del ciudadano.

— La virtud del ciudadano es la que lo capacita para mandar y obedecer.

— Los oficios serviles no deben aprenderlos ni el buen ciudadano, ni el buen gobernante.

— A gobernar se aprende obedeciendo.

— Algunos opinan que la educación del gobernante ha de ser diferente de la de los demás.

— El buen ciudadano ha de aprender a gobernar y a ser capaz de obedecer: esta es la perfección del ciudadano.

— La justicia toma una forma diferente cuando se gobierna y cuando se es gobernado.

— Son diferentes la *sofrosine* del gobernante y la del subordinado, como son diferentes la *sofrosine* y la valentía en el varón y la hembra.

— El sano criterio es propio de quien obedece.

— Son diferentes la virtud del hombre de bien y la del ciudadano cabal.

— Sólo es ciudadano quien puede participar del gobierno.

— La *polis* perfecta no hará ciudadano a un obrero. Si el obrero fuera ciudadano, entonces de la perfección que

significa serlo, sólo estarían excluidos los que se dedican a trabajos serviles, tales como esclavos y jornaleros.

— No puede entregarse a la vida virtuosa quien la lleva de obrero o asalariado.

— El aceptar a extranjeros como ciudadanos depende de la escasez de ciudadanos genuinos.

— Hay varias clases de ciudadanos; lo fundamental para su determinación es ver si participa o no de las magistraturas.

— La virtud del hombre de bien y la del ciudadano coinciden en unas *politeias*, y en otras no.

B. — Las diversas *politeias:*

— Uno es el ciudadano en una democracia y puede no serlo en una oligarquía.

— Hay tantas clases de ciudadanos como de *politeias.*

— En la aristocracia, las magistraturas se distribuyen según virtud y mérito.

— En las oligarquías, la participación en las magistraturas depende de las grandes propiedades.

— En la democracia, el pueblo es soberano.

— En la oligarquía, la minoría es soberana.

— La autoridad del amo se ejerce para provecho propio, y a veces, en bien del esclavo.

— La autoridad doméstica redunda en bien de los gobernados (esposa e hijos).

— El gobierno político se ejerce en beneficio de los gobernados.

— El gobierno político se funda en la igualdad y paridad.

— Las *politeias* que miran al interés público son correctas de acuerdo con estricta justicia.

— Las *politeias* que se acomodan sólo a las ventajas personales del gobernante están erradas y son desviaciones de las *politeias* correctas.

— La *politeia* que se acomoda a la ventaja del gobernante es despótica.

— Cuando los que gobiernan persiguen el interés personal de uno, de pocos, de la mayoría, tenemos una *politeia* desviada, porque quedan excluidos de la participación los ciudadanos.

— Las *politeias* correctas son para hombres libres.

— Hay *politeias* correctas y *politeias* desviadas.

— Cuando los que gobiernan lo hacen mirando al bien común, tenemos una *politeia* correcta.

— Las *politeias* correctas son la monarquía, la aristocracia y la *politeia* (gobierna la mayoría virtuosa en vista del bien común).

— Las *politeias* desviadas son la tiranía, la oligarquía y la democracia (la mayoría en interés de los menesterosos).

— Las leyes que están de acuerdo con las *politeias* correctas son necesariamente justas, e injustas las que concuerdan con las desviadas.

— La tiranía es una monarquía despótica sobre la comunidad política.

— La oligarquía y la democracia se definen por la abundancia y por la carencia de bienes y no porque sean muchos o pocos los que mandan.

— ¿Cuál debe ser la autoridad suprema de la *polis?* ¿La multitud, los ricos, los hombres de bien, el mejor, un tirano?

— Puede aceptarse que la masa gobierne más bien que los mejores.

— Los más sin ser virtuosos individualmente, puede que reunidos sean mejores que los otros. Entonces sería la mejor forma de gobierno.

— Es arriesgado no admitir a la masa ni darle participación en las magistraturas, pues cuando muchos e indigentes están privados de participar, esa *polis* se llena sin remedio de enemigos.

— Elegir rectamente es obra de expertos: según esto no debería constituirse el pueblo como soberano en la elección de magistrados, ni en la rendición de cuentas.

— Parece absurdo que los ignorantes tengan más autoridad sobre asuntos de importancia en la *polis* que los pru-

dentes: y el llamar a cuentas y el elegir los magistrados son lo más importante.

— Cada categoría social pretende las magistraturas a causa de su cualidad propia (riqueza, libertad, nobleza). Igualmente la virtud tiene su pretensión.

— También los que son más, reclaman contra los menos por ser más fuertes, ricos y mejores.

— Si la razón para gobernar es la riqueza, debe hacerlo el más rico de todos. Lo mismo el más noble y. el más virtuoso.

— Ninguno de los criterios (riqueza, nobleza, virtud) según los cuales unos mismos aspiran a mandar y que todos los demás sean gobernados por ellos, es correcto.

— Si se da una persona superlativamente distinguida por la virtud, no puede considerarse como parte de la *polis.*

— Un ser excepcional, él mismo se convierte en ley.

— En toda *politeia* se tiende a eliminar a los sobresalientes.

— El argumento del ostracismo contra los preeminentes, tiene justificación política.

— En la *politeia i*deal, el prominente ha de ser rey vitalicio.

— Los hombres quieren estar continuamente en el poder a causa de las utilidades de los fondos públicos y las del poder.

— Los que son desiguales en un aspecto, como en la riqueza, creen ser desiguales en todo, y los que son iguales en algo, como en la libertad, iguales en todo.

— Tan justo es gobernar como ser gobernados, pero por turnos.

— Hay diferentes clases de monarquía: el generalato vitalicio; la propia de los pueblos bárbaros con autoridad tiránica, ajustada a la ley y hereditaria; la monarquía electiva con asentimiento popular y de carácter tiránico; la de los tiempos heroicos; y, por último, cuando uno solo es soberano de los demás.

— Los reyes gobiernan con el consentimiento de los súbditos, y los tiranos, a gente forzada.

— Un pueblo servil tolera un gobierno despótico.

— Los reyes son custodiados por ciudadanos, y los tiranos, por mercenarios.

— Al principio hubo reyes porque era raro encontrar varones distinguidos en virtud.

— El rey debe tener una fuerza que vigile el cumplimiento de las leyes.

— La fuerza armada al servicio del rey debe ser superior a la fuerza de un individuo o de un grupo, pero inferior a la del pueblo total.

— No es conforme con la naturaleza que el rey maneje todo a su antojo siendo uno el amo de todos.

— Siendo iguales todos, no es justo que uno solo tenga el poder.

— No es conveniente ni justo que entre iguales y semejantes un individuo sea el amo de todos aun habiendo leyes, pues él sería ley.

— La tiranía jamás es un gobierno natural, como tampoco los otros gobiernos desviados.

— La monarquía se justifica en el momento que aparezca un individuo o una familia que sobrepase al resto.

— Es mejor que gobiernen varios que uno solo.

— El gobierno absoluto de la *polis* y de un pueblo es una administración de uno o de muchos.

— La aristocracia debe preferirse para las *polis* más que la realeza.

— Mejor juzga en muchos asuntos el pueblo, que un individuo cualquiera.

— Es más inmune a la corrupción lo numeroso que unos pocos.

— Una persona colérica se pervierte en el juicio; en cambio, es difícil que se encolericen y equivoquen todos al tiempo.

— Con el crecimiento de las *polis* es imposible una forma de *politeia* diferente de la democracia.

— Para quienes por naturaleza son iguales debe haber un mismo derecho y una misma dignidad.

— No se niega que sea necesario el hombre (pero no uno solo sino muchos) para juzgar en muchos casos.

— Las oligarquías se originaron cuando los aristócratas se enriquecieron con fondos públicos.

— De la oligarquía se pasa a la tiranía y de ésta a la democracia.

— El mejor tipo de *politeia* es el administrado por los mejores, en el cual un individuo o una familia, o un pueblo, ha sobresalido por su virtud.

— La educación y los hábitos que hacen virtuoso a un hombre serán los mismos que lo hacen político y rey.

— Apto para un régimen monárquico es el pueblo capaz por naturaleza, de producir una raza superior en virtud.

— Apto para un régimen aristocrático es el capaz de producir un linaje idóneo para ser regido con gobierno propio de seres libres.

— Apto para un régimen político es el pueblo que tiene una población capaz de obedecer y mandar de acuerdo con la ley.

III. METODOLOGÍA

Es claro el principio de análisis metodológico: la *polis* es un compuesto; debe estudiar primero el ciudadano, que es una de sus partes. Y luego, los otros elementos. Por lo tanto, es fiel Aristóteles a la metodología que se propuso desde el libro I.

Los temas tratados en el libro III guardan, sin duda, alguna relación entre sí. Pero no podríamos decir que haya un solo elemento que le dé total unidad. Desde este punto de vista no podríamos hablar de un elemento en función de diversos factores. Son tres, al menos, los conceptos que fundamentan este libro: la definición del ciudadano y su virtud propia; la clasificación de las *politeias;* y, por último, el criterio justo para determinar quién debe gobernar.

Predominan en el libro los análisis institucionales directos e indirectos. Y, por otra parte, la antropología política entra como elemento analítico muy importante.

Usa con gran fortuna de la comparación para aclarar sus ideas, como es el caso de la navegación con respecto a la virtud ciudadana.

IV. INTERPRETACIÓN DEL LIBRO III

1) *La caracterización del ciudadano.* a) *Su definición*

El pensamiento del Estagirita acerca de la condición jurídica del ciudadano, es claro y consistente: ciudadano es el que puede participar en el gobierno de la *polis.*

No cree Aristóteles que las otras determinaciones de la ciudadanía puedan definir al ciudadano: ni los que llegan a serlo por naturalización, ni por el hecho de residir en la *polis,* ni los que tienen el derecho de ser demandados o el de acusar. Todas estas definiciones son defectivas, por las excepciones que presentan.

Tampoco admite como perfecta la definición jurídica de que ciudadano es aquel cuyos padres son ambos ciudadanos: le encuentra defectos. Ni acepta como absoluto el hecho de llegar a ser ciudadano por causa de una revolución.

No existe, pues, algo más propio y universal que la participación en las magistraturas judiciales y en la asamblea del pueblo, por lo menos.

Pero concede que la participación varía de una a otra *politeia* y que, por lo tanto, la definición conviene más propiamente a una democracia, ya que en algunas *politeias* el pueblo no participa, y en otras, la asamblea popular no se convoca sino en casos extraordinarios, y las magistraturas judiciales no son asequibles al pueblo.

De estas anotaciones y las complementarias del capítulo 5, deducimos que Aristóteles se refiere fundamentalmente a un concepto formal de participación. Casi diríamos, en nuestro lenguaje de hoy, que se trata de la definición constitucional, institucional, de ciudadanía. Desde este punto de vista, Aristóteles es el precursor de la costumbre constitucional de definir a los nacionales de cada país, ya sea por naturaleza o por adopción, y que se diferencian de los extranjeros precisamente porque no tienen los derechos que les permiten participar en política [1]

Véase, por ejemplo, la Constitución Política colombiana, art. 11.

Si Aristóteles parara en estas consideraciones, diríamos que ya merece un aplauso por parte de los estudiosos de las instituciones políticas, amén del debido por los constitucionalistas.

Pero tenemos la impresión de que el Estagirita no se detiene allí.

Ello, en efecto, porque en capítulos posteriores hallamos unos textos, de los cuales transcribimos los siguientes: "De manera semejante la salvaguarda de la comunidad es obra de los ciudadanos... Es preciso que cada cual cumpla bien con el deber y esto por virtud... Es deber de todos tener la virtud del ciudadano cabal: así puede ser perfecta la *polis"* (cap. 5).

"Así, pues, la sociedad política tiene como fin las acciones nobles y no el simple convivir. Por tanto, a quienes más contribuyan a una sociedad de esta guisa, corresponde mayor parte en la *polis* que a quienes son iguales o superiores en libertad o linaje, pero inferiores en virtud política, o a quienes sobrepasan en dinero pero son superados por ellos en virtud" (cap. 9).

Si nos atenemos a que la virtud del ciudadano es ser miembro útil de la *polis* y contribuir al mantenimiento de la *politeia* vigente[2], podemos afirmar que contribuir, participar activamente, es algo que amerita al ciudadano y que por eso le corresponde mayor parte en la *polis,* como si dijéramos que tiene más derecho para ocupar magistraturas y recibir honores.

Aristóteles relaciona entonces la participación política con otros elementos como el deber ciudadano, que es su virtud propia, con la contribución a la *polis.*

Para entender el concepto de ciudadano no basta la definición formal por la posibilidad de la participación, sino que hace falta algo más que Aristóteles reduce a un elemento casi ético. También desde este punto de vista, Aristóteles tuvo

---

[2] W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle,* 20ª ed., New York, Arno Press, 1973, vol. I, pág. 2

una intuición que se ha desarrollado en la ciencia política moderna.

Por una parte, el constitucionalista y el estudioso de las instituciones políticas se preocupan por las condiciones requeridas para que una persona como ciudadano pueda participar en la vida política de su nación, sobre todo en lo referente a las elecciones y a los cargos que puede ocupar, como expresión de participación.

Tomando al azar unas citas acerca de ese tema, encontramos las siguientes aseveraciones: "El significado de los diversos niveles de participación varía, naturalmente, de un sistema político a otro... Porque existen limitaciones diferentes en la participación política... El mayor grado de variación se encuentra en las democracias, que animando a participar, permite que se encuentre un nivel ajustado... Pero no todos los sistemas políticos tienen elecciones o alguna forma de votación; algunos restringen fuertemente o impiden las reuniones públicas y las manifestaciones, mientras otros prohiben la formación de partidos políticos y de cualquier tipo de organizaciones políticas o semi-políticas"[3].

Las consideraciones transcritas corresponden de modo muy ajustado a algunas de las observaciones de Aristóteles. Lo cual nos da pie para pensar que ciertamente los fenómenos de la política se vienen repitiendo desde antiguo en forma análoga, y que Aristóteles tuvo la genialidad de captarlos y transmitirlos a la posteridad.

En los mismos autores, páginas más adelante, encontramos un análisis referido a las personas que efectivamente participan o se abstienen, a su caracterización y a las razones de la opuesta conducta.

"Varios términos son asignados para llamar a los no participantes, y su conducta es descrita como apatética, cínica, alienada o anómica".

---

[3] M. RUSH and PH. ALTHOFF, *An Introduction to Political Sociology*, Nelson Bristol, págs. 75 y ss.

Precisamente lo contrario de esta conducta es lo que Aristóteles, refiriéndolo a un deber, denomina virtud.

Es claro que Aristóteles no instituye un análisis de conducta política o de sociología política. Pero sí distingue muy bien entre la institución que permite la participación y el hecho de participar, que será lo que estudian con tanto interés los politistas modernos, teniendo a su mano muchos más instrumentos de análisis. El hecho socio-político de la participación es tratado con sencillez, claridad y profundidad por Robert Dahl[4] mediante su análisis de los estratos políticos y apolíticos de la sociedad.

b) *La virtud ciudadana*

Lo que analiza la ciencia política actual, a partir de elementos concretos del comportamiento político de individuos y sociedades, recibe en Aristóteles más un análisis de antropología política, de tipo ético. El solo uso de la palabra *virtud* como elemento analítico ya nos hace ver que se remonta a argumentos filosóficos para explicar el fenómeno que hoy se analiza a partir de comprobaciones empíricas.

Todo el alegato sobre la virtud del ciudadano, aunque se refiere a situaciones concretas de orden político, va montado sobre consideraciones de orden filosófico.

En efecto: la conclusión que se puede sacar de la discusión es la de que el ciudadano perfecto se encuentra en el régimen en que puede gobernar y, a su turno, ser gobernado. Y el ciudadano virtuoso es precisamente el que sabe gobernar y ser gobernado.

Ahora bien, la virtud del ciudadano es relativa, puesto que en muchas *politeias* la participación política es menos extensa que en otras, y el buen ciudadano se debe adaptar a la *politeia.* De ahí se deduce que la virtud del ciudadano, siendo relativa, es esencialmente distinta de la virtud del

---

[4] ROBERT DAHL, *Modern Political Analysis,* 2* cd., New Jersey, Prentice Hall, 1963, págs. 77 y ss.

varón bueno, pues su virtud es absoluta, porque al varón no se le puede llamar bueno sino en relación con una única virtud: la perfecta.

Por otra parte, y como complemento, el gobernante debe ser un varón bueno y además prudente, en lo cual difiere del ciudadano.

El argumento está, pues, en el plano de la ética. Pero lo que quiere probar es algo muy concreto como actitud política, a saber, que el ciudadano participante es el que contribuye al mantenimiento de la *politeia.* Hoy, decimos, no se acude a argumentos éticos, sino a la conducta y a la sociología políticas, que, a su vez, tienen metodologías positivas en su ayuda. Aristóteles vio el problema, pero la única metodología que se le ocurrió fue la de acudir a la ética.

2) *Las diversas "politeias"*

Repiten todos los manuales que tratan de instituciones políticas, que ya Aristóteles dio la clasificación de las diversas formas de gobierno o de regímenes políticos.

Los criterios

El primer criterio fundamental lo establece Aristóteles con la afirmación de que los hombres tienen la tendencia a convivir, fuera de que por interés común se juntan en cuanto a cada cual corresponde su parte de vivir bien. La vida feliz es ciertamente el fin principal, tanto colectiva como individualmente.

El segundo criterio está dado por el fin de la actividad: ésta se ejerce para provecho del que la tiene, o para provecho de los subditos. Y ello a partir de la misma autoridad doméstica y extendiéndose al gobierno político. Ese mirar por los gobernados tratándose del gobierno de la *polis,* se entiende como el bienestar común, el interés público.

El tercer criterio se refiere al número de gobernantes: uno, pocos, la mayoría.

A partir del cruce de estos criterios se sintetizan las diversas formas de gobierno.

Si uno gobierna en consideración al interés común, tendremos la monarquía. Si varios gobiernan buscando el bienestar común, tendremos la aristocracia, ya sea porque gobiernan los mejores o porque anhelan lo mejor para la *polis.*

Si la mayoría gobierna de acuerdo con el bien público, se le aplica el nombre genérico de todas las *politeias,* esto es, *politeia.*

Con esta afirmación de Aristóteles creemos estar ante un tercero y muy específico sentido de *politeia,* es decir, una de las formas correctas de gobierno, caracterizada por un poder en manos de la mayoría y que gobierna en bien de todos. Esta especie de *politeia* es la que recibe la traducción de "república" en las versiones de Aristóteles al castellano, traducción que nosotros creemos carece de fundamento.

No es del todo claro el pensamiento aristotélico, cuando asevera que la *politeia* se corrobora en la virtud militar, que es la que se da en la masa.

A partir del criterio del gobierno para el interés público, tenemos que se dan unos criterios contrarios, o sea, que gobiernan con miras al egoísmo, lo cual crea las formas desviadas de gobierno. Así la monarquía se degenera en tiranía; la aristocracia, en oligarquía; y la *politeia,* en democracia.

Introduce Aristóteles una nota aclaratoria para distinguir entre oligarquía y democracia, ya que se podría presentar una confusión entre las variables número de gobernantes y tenencia de bienes de fortuna. "Dondequiera se gobierne por riqueza [sean] pocos o muchos, ésta es una oligarquía; y dondequiera [gobiernen] los pobres, democracia".

El esquema presentado en el capítulo 8 es complementado posteriormente con otras consideraciones, especialmente en lo que se refiere a la monarquía.

Distingue cinco formas de monarquía, que se diferencian entre sí no de acuerdo con unos criterios generales, sino con las características concretas que las determinan. De estas

monarquías, algunas permanecen como tales y otras son verdaderas tiranías.

Todo este esquema vuelve a reducirse a un estudio de las instituciones políticas.

En términos generales, podemos decir que el análisis de las instituciones actualmente sigue teniendo un trasfondo aristotélico. Y aunque muchas veces sólo se emplee el nombre sin el criterio, de todas formas un análisis ulterior nos enfrenta al análisis aristotélico.

Es claro que el análisis político acerca de las instituciones ha producido nuevos elementos de clasificación. Así, por ejemplo, el ya citado Robert Dahl afirma: "Los esquemas de Weber y de Aristóteles han sido desplazados por las tipologías que inundan el análisis político de nuestros días. Diferentes estudiosos han sugerido que los sistemas políticos, pueden ser clasificados fructuosamente como aristocráticos, republicanos y totalitarios; como movilizados, teocráticos, burocráticos y de reconciliación; como modernizantes, totalitarios, tradicionales, oligarquías tradicionalistas, democracias tutelares y políticas; como angloamericano, continental europeo, preindustrial, medio-industrial y totalitarios; como primitivos, patrimoniales, nómadas y conquistadores, ciudad-estado, centralizado, histórico-burocráticos, y sociedades modernas (democráticas, autocráticas, totalitarias y subdesarrolladas)"[5].

A esos términos podríamos añadir otros todavía mucho más sofisticados descubiertos por científicos políticos actuales, de cuyo esfuerzo no podemos dudar, pero cuyos resultados permanecen en el arcano.

En el ordinario uso de los términos políticos con referencia a la materia, hablamos hoy sobre todo de democracia como el tipo predominante de sistema político. Esa democracia bien puede subdividirse en liberal y popular; representativa y semidirecta; gobernante y gobernada; desarrollada y subdesarrollada; real y formal; etc. Se dan tantas subdivisiones, cuantos autores la tratan.

---

[5] ROBERT DAHL, *op. cit.*, págs. 49 y 50.

También se habla de monarquía constitucional, que equivale a una de las clases de democracia, y otras monarquías que se presentan en pueblos menos desarrollados.

Y tal vez, por último, se habla de dictaduras que conservan algunas de las características de lo que Aristóteles denominaría tiranía.

Claro está, que uno de los elementos analíticos más importantes es el de considerar, por una parte, la definición institucional, y por la otra, la realidad de la vida política.

Ahora bien, si la democracia aparece hoy en día como uno de los elementos clave dentro del análisis político, se hace necesaria una definición seria, científica. Dahl la define como "aquel sistema político en el que la oportunidad de participación en las decisiones es ampliamente compartido por los ciudadanos adultos" [6], y la opone a la dictadura como "sistema en el cual la oportunidad de participar en las decisiones está restringida a unos pocos".

Siendo estas definiciones de tipo empírico de uno de los grandes politistas de nuestro tiempo, creemos, sin embargo, que no difieren mucho del pensamiento de Aristóteles, cuando definía al ciudadano por su capacidad de participación y añadía que, por supuesto, la participación más extendida era la que se daba en la democracia.

Por otro lado, cuando los defensores de los sistemas socialistas afirman que ellos disfrutan el verdadero sistema democrático, nos explicarán que porque el pueblo participa en las decisiones y éstas no se encuentran en manos de los explotadores: en otras palabras, volveríamos al criterio más ético que científico de Aristóteles sobre el egoísmo y el interés común, como criterio de gobierno. Y los defensores de la democracia liberal regresan, tarde o temprano, a los mismos criterios.

No nos parece, por lo tanto, que Aristóteles haya sido *totalmente* superado en estos puntos. Parte de su tipología puede ser desusada, pero los criterios de clasificación y no-

---

ROBERT DAHL, *op. cit.,* pág. 7.

menclatura continúan teniendo su trascendencia dentro del análisis político.

3) *El gobierno justo*

El pensamiento aristotélico sobre este punto se concentra en los capítulos 9, 10, 11, 12, 13, 15 y 16.

A. — Noción de justicia política

La acción política tiene como fin la justicia, es decir, lo que contribuye al interés común.

La justicia aquí tiene el sentido de ajustamiento: cuál de las *politeias* debe prevalecer y con qué condiciones. Porque cada una de las *politeias* se proclama justa: pero ninguna de las justicias pretendidas por una *politeia* es una justicia integral, porque todos hablando de una justicia parcial imaginan que hablan de la justicia absoluta.

La justicia implica relación con las personas, y una distribución atiende lo mismo a las personas que a las cosas; todos reconocen la igualdad de las cosas, pero disputan la de las personas: los que son desiguales en un aspecto, como en la riqueza, creen ser desiguales en todo, y los que son iguales en algo, como en la libertad, iguales en todo.

B. — Qué categoría es justo que gobierne

Los hombres se reúnen en sociedad no solamente por causa de la riqueza, o de la mutua protección, o del comercio, sino de una vida buena, autárquica y cuidadosa de la virtud que procura ciudadanos buenos y justos.

Entonces quienes afirman que deben gobernar los ricos, o los nobles, o los libres con exclusión de los otros, profesan una concepción parcial de la justicia.

Y no es justo que los unos gobiernen en detrimento de los otros. Así justificamos los actos que realiza el tirano, pues siendo más fuerte emplea la violencia como lo puede hacer la mayoría frente a la minoría y viceversa.

Y cualquier grupo o persona que gobierne con exclusión de los demás, comete la injusticia de privar a los otros de ocupar magistraturas.

Hay un caso digno de serio análisis: el de que la masa gobierne en vez del monarca, o de los aristócratas o de los oligarcas.

Resulta que cada individuo tomado separadamente puede ser menos virtuoso en su línea que los aristócratas u oligarcas. Pero todas las personas tomadas colectivamente tienen más virtud, y más riqueza que el grupo de aristócratas o de oligarcas.

De todas maneras no dar participación a la masa es peligroso, pues se tornan eventualmente enemigos de la *polis*. Así se les debe permitir deliberar en la asamblea popular, colaborar en la elección de magistrados y pedirles a éstos rendición de cuentas.

Algunos piensan, dice Aristóteles, que las dignidades se pueden distribuir mirando sólo la excelencia en una cualidad determinada, porque los que son diferentes, tienen derechos y méritos diferentes. Pero esto es un error, como se puede comprobar por muchos ejemplos.

Lo único que puede introducir una diferencia en magistraturas y honores de la política es lo referente a los constitutivos de la *polis:* sobre éstos se han de basar las diferencias para conferir honores y magistraturas. Ahora bien, los constitutivos de la *polis* se refieren a la nobleza, libertad y riqueza: pues sin éstas es imposible que haya *polis* y que funcione bien. Pero es injusto que cualquier categoría social quiera gobernar con exclusión de las otras, pues en la *polis* todas las categorías coexisten.

Entonces lo justo en el gobierno se debe deducir del interés de la *polis* total y del común de los ciudadanos, y no de una categoría cualquiera excluyente de las demás: esto es justicia porque es conforme con la igualdad.

Ahora: si se presenta una persona superlativamente distinguida en cualquiera de los constitutivos de la *polis*, esa persona es desigual y no puede considerarse como parte de

la *polis*. No existe ley para ellos, pues la ley tiene que ver con iguales. Ante este fenómeno las democracias inventaron el ostracismo.

En la *politeia* ideal, la persona excepcional en virtud debe gobernar y los demás obedecerle.

En cuanto a la monarquía, debe preferirse la aristocracia a la monarquía, y no es conforme con la naturaleza —según algunos— el que uno sea el amo de todos los ciudadanos, al menos, donde la *polis* se compone de hombres iguales. En consecuencia, tan justo es gobernar como ser gobernado.

Si es justo que gobierne el varón virtuoso porque es mejor, entonces al menos dos varones son mejores que uno solo. Pero entre iguales no es conveniente ni justo que uno sea el amo de todos.

Sin embargo, cuando suceda que haya toda una familia o un individuo entre los demás tan eminente en mérito que sobrepase al resto, entonces será justo que esta sea la familia real y soberana de todos, o que ese individuo sea rey.

C. — El gobierno y la ley

Uno de los componentes del gobierno justo es la ley. ¿Es posible que todo se rija por la voluntad del soberano sin que tenga que someterse a las leyes?

Las leyes rectamente establecidas deben ser soberanas. Pero las leyes pueden ser justas o injustas. Ahora bien, son justas las leyes que se adaptan a las *politeias* correctas, e injustas las que concuerdan con las *politeias* desviadas.

Es mejor que se gobierne de conformidad con las leyes, ya que la ley está exenta de pasión. La ley es la razón liberada de la pasión. El orden es una ley. Por lo tanto, es preferible que la ley gobierne. Más aún: la ley educa de propósito a los gobernantes. Todo gobernante instruido por la ley tiene criterio recto.

Pero es claro que las leyes no pueden gobernar solas.

Por consiguiente, los gobernantes, ya se trate de uno o de varios, pueden decidir de aquello que las leyes no pueden expresar con exactitud, por no ser fácil abarcarlo todo.

Los partidarios de la monarquía juzgan que no debe haber leyes, ya que éstas hablan en términos generales, sin referencia a casos particulares, y resulta absurdo regirse por la letra.

Pero el alma humana está llena de pasión y la ley se halla exenta de ésta. Es claro que el hombre debe ser legislador y tener autoridad cuando la ley se equivoca.

Y en todo caso, para determinaciones particulares, juzga en muchos asuntos mejor el pueblo que un solo individuo. Y la multitud es menos corruptible que uno solo, o que unos pocos.

Es, pues, preferible que gobierne la ley y no cualquiera de los ciudadanos, y aun así, es mejor que gobiernen varios a quienes habría que constituirlos en guardianes y ministros de las leyes.

Por lo tanto, es evidente que al buscar la justicia, los hombres buscan el término medio y la ley es ese justo medio. Las leyes consuetudinarias son de mayor autoridad y versan sobre asuntos más importantes que las escritas: un hombre gobernando puede ser más seguro que la norma escrita, pero no que la consuetudinaria.

Tenemos la impresión de que el pensamiento aristotélico es claro y consistente acerca del gobierno justo.

No se separa Aristóteles de su análisis de las instituciones políticas, mezclando la ética y la antropología como elementos analíticos.

La acción política tiene como fin la justicia, que aquí se identifica con el interés común. Éstos son términos de filosofía política que no caben dentro del concepto actual de la ciencia política. Hoy diríamos probablemente que la acción política tiene como fin el apoderarse y manejar las estructuras del poder, noción que se operacionaliza mediante el manejo de los recursos concretos del poder.

No podemos decir sino dentro de una sana filosofía, que el político busque la justicia. Gobierna el que tiene mejores recursos económicos, o el que domina los medios de información, o el que tiene más habilidad para orientar la opi-

nión pública, traducida en votos populares. Y lo de la justicia e interés común, son solamente elementos que se prestan para la manipulación del que quiere llegar a gobernar.

En esta parte, pues, es Aristóteles un filósofo de la política y no un estricto científico político.

En vista de la evolución de las instituciones políticas hacia el sufragio universal igualitario y directo, podemos afirmar que aun el principio clave de justicia política aristotélica no tiene influjo, a saber: que aquellos que son iguales en un aspecto, no por eso lo son en todos.

Basta ser mayor de edad y no tener un impedimento positivo para poder acceder a la elección de todos los magistrados y aun a ocupar las magistraturas, si se tiene la forma de manipular los recursos del poder.

No se hace recurso a los "constitutivos de la *polis",* para que se dé una cierta jerarquía política. Se ha institucionalizado como absoluto el principio enunciado como relativo por Aristóteles, a saber: que muchos son más sabios que uno, y más ricos que unos cuantos y aun más virtuosos que un grupo, pero que esto conviene solamente para algunos casos. Hoy se piensa generalmente en las democracias, que convienen para todos los casos, a pesar de que se trate de poblaciones con bajo grado de alfabetización y aunque vivan en grado ínfimo de recursos económicos.

O sea, que aun así, los principios filosóficos de análisis de Aristóteles sólo sirven como forma de interpretar la situación concreta de la política.

De hecho no sólo es muy difícil querer organizar la acción política de acuerdo con la justicia, sino también utópico. Por eso, de las llamadas "formas correctas de *politeia",* nosotros no conocemos ninguna. Vivimos más bien dentro de las "formas desviadas de *politeia":* dictaduras, tiranías, oligarquías y democracias —perdónesenos la expresión— demagógicas.

De ahí podemos deducir que los análisis aristotélicos de este capítulo son poco realistas, poco científicos en el sentido de que se presten para analizar la común ocurrencia. Es

cierto, como ya lo dijimos, que iluminan de alguna manera el análisis, pero no se prestan para hacer ciencia política en el sentido actual del término.

En cuanto a la relación entre gobernante y ley, sí tenemos todo el capítulo del "Estado de derecho" tan caro a la democracia liberal.

Fijémonos bien que Aristóteles nos habla sobre la conveniencia de que el gobernante gobierne ciñéndose a leyes que estén de acuerdo con la *politeia* de que se trate. Por lo tanto sigue siendo válida nuestra afirmación hecha en el libro II, de que no se puede hablar propiamente de "constitución", como muchos lo hacen, en el pensamiento de Aristóteles.

Son razones del sometimiento del gobernante a la ley, y no hechos, razones por lo demás del orden de la antropología filosófica. Son un deber ser, enunciado por un filósofo.

Predomina, pues, la filosofía sobre cualquiera otro elemento analítico en este capítulo y, en general, en todo el libro III. Lo cual no quiere decir que los elementos de filosofía política enunciados por Aristóteles no sean válidos como puntos de referencia para analizar las situaciones de hecho de hoy y de siempre.

— III —

1. Para quien indague cuál [es la naturaleza de] una *politeia*[1] y cómo [puede ser descrita], prácticamente lo primero que debe ver en la *polis*[2] es determinar qué es, en resumidas cuentas, una *polis.* Actualmente la cuestión es disputada: mientras unos afirman "la *polis* realizó tal acto", otros [dicen] que no, "no fue la *polis* sino la oligarquía o el tirano". Y vemos que toda la actividad del político y la del legislador tienen por objeto la *polis,* y la *politeia* es una organización de los habitantes de una *polis.*

Pero, ya que la *polis* se compone de muchas partes como cualquiera de los compuestos, es evidente que primero debe estudiarse al ciudadano. Una *polis,* en efecto, es un conjunto de ciudadanos. ¿A quién debe llamarse
1275 a ciudadano? ¿Qué es un ciudadano? [La noción de] "ciudadano" es, con frecuencia, discutida: pues no todos están de acuerdo en llamar de la misma forma al ciudadano. Uno es ciudadano en una democracia, y no [lo] es muchas veces en una oligarquía.

Prescindimos de los que por otros caminos obtienen este título, por ejemplo, los que se hacen ciudadanos [por naturalización]. El ciudadano no es ciudadano por residir [en un lugar determinado] (también metecos[3] y

---

[1] Véase *Prólogo* del traductor, I, b.
[2] Véase libro I, nota 1.
[3] *Metecos* es, literalmente, "co-habitantes" y as! se denominan, en Atenas, ciertos extranjeros que, por un acto de admisión, llegan a esta categoría, a la cual se ven obligados después de un período de residencia. Originalmente todos los residentes son griegos, pero desde el siglo IV a. C. hay entre éstos un porcentaje de no-griegos. Por la aceptación obtienen el derecho de residencia, protección legal de sus personas, participación en cultos

esclavos participan del domicilio); ni los que comparten derechos de ser demandados o de acusar (pues esto puede lograrse en virtud de un tratado: en muchos sitios ni los metecos disfrutan de ellos plenamente, sino que necesitan un patrono, de suerte que participan imperfectamente de la comunidad [política]). Como de los niños que por la edad no son inscritos, o de los ancianos exonerados [de todo servicio], así podrá decirse que son ciudadanos en cierto sentido, pero no en absoluto, sino añadiendo unas veces "sin edad", otras "pasados de edad", o algo por el estilo (no importa cómo, pero el sentido es claro).

Definimos al ciudadano en sentido estricto al que no tenga deficiencia alguna que necesite corrección; puesto que acerca de los degradados [cívicamente] y de los desterrados pueden también suscitarse y resolverse problemas semejantes.

El simple ciudadano con nada se define mejor que con la participación [en el ejercicio de los poderes] de juez y en el gobierno. De las magistraturas, unas son de tiempo limitado, de modo que no se permite a la misma persona desempeñar [las] dos veces, o [a lo más] después de intervalos fijos; otra no tiene límite, como el dicasta[4] y el asambleísta[5]. Podría argüírse que no son

---

y festivales, libertad para practicar su profesión en el comercio y la industria —por ejemplo, ser banqueros, fabricantes de barcos, importadores de mercancías, contratistas— o profesiones liberales —como la de ser sofistas, filósofos, etc.—. Por su parte, ellos deben pagar impuestos especiales (μετοίκιον), participar en las obligaciones públicas y cargas (λειτουργίαι), y en el servicio militar. Pero no son ciudadanos, ni pueden poseer tierras. Sin embargo, entre ellos se cuentan los principales capitalistas de Atenas (cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.*, págs. 37 y ss.; CH. W. FORNARA, *op. cit.*, pág. 207).

[4] Véase libro II, nota 74.

[5] O miembros de la *ekkesia*, "asamblea de los escogidos". Originariamente son llamados o convocados (ἔκκλητοι) por un heraldo, para que salgan de sus casas a reunirse en el agora o en un lugar convenido (cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.*, págs. 55 y ss.).

Después de las reformas de Clístenes, la *ekklesia* (asamblea popular) queda abierta a todos los ciudadanos atenienses que hayan cumplido los 18

gobernantes estos [últimos], ni con ello participan del poder, y es ridículo que los [que ejercen] poder supremo no participen [del gobierno]. Pero no hay distinción. Es mera cuestión verbal. No [existe] un término común para el dicasta y el asambleísta, a fin de denominar a los dos. Llamémoslos, en gracia a una definición, "magistratura [de duración] indeterminada". Y demos por sentado que son ciudadanos los participantes [en las magistraturas].

Esta es la [definición] de ciudadano más acomodada a todos los llamados ciudadanos. Mas no debe olvidarse que de las cosas en que el supuesto [anterior] difiere específicamente, una de ellas es la primera, otra la segunda, otra la última, o no tienen nada en absoluto de común, en cuanto tales, o muy poco. Vemos que las *politeias* específicamente difieren entre sí, y que unas
1275b son posteriores, otras son primeras; pues las defectuosas y desviadas son necesariamente posteriores a las perfectas (qué cosa llamamos desviadas se verá claro más adelante). El ciudadano, pues, [tiene una condición] diferente en cada *politeia.* Por eso el definido es ante todo el ciudadano en una democracia: en otros [regímenes] pudiera ser, pero no necesariamente. Porque en algunos no [interviene] el pueblo, ni convocan asamblea [popular] sino en [casos] extraordinarios, y los pleitos

---

años de edad. Se reúne, por lo regular, cuatro veces en cada pritanía (véase libro V, nota 93), pero puede convocarse a sesiones extraordinarias.

La *ekklesia* es el cuerpo soberano de la *polis* (con frecuencia se le llama simplemente el pueblo —δῆμος—): trata todos los asuntos más importantes, elige los magistrados superiores y los puede llamar a "calificar servicios"; de vez en cuando se ocupa de casos políticos de importancia y el ostracismo bajo la responsabilidad de los Nueve Arcontes y de la *bule.* Y si bien nada puede finalmente aprobar la *ekklesia* sin el previo examen de la *bule,* puede, sin embargo, informar a ésta para iniciar el deseado propósito. Cualquier ateniense puede participar en los debates o presentar enmiendas. Se vota levantando la mano, cuando no es secreto como en el caso de ostracismo. (Cfr. CHARLES W. FORNARA, *Archaic Times to the End of the Pcloponesian War,* Baltimore and London, The J. Hopkins U. P., [1971], pág. 199.)

son juzgados por distintos [jueces]. En Lacedemonia, por ejemplo, los éforos [6] unos conocen de los contratos, otros [conocen] de otros, de los homicidios los gerontes[7] e igualmente de otros [casos] algún magistrado [diferente]. Lo mismo en Cartago: de todas [las causas] deciden ciertos magistrados. Así [nuestra] definición de ciudadano admite corrección.

En las otras *politeias*, en efecto, no es "magistrado [de carácter] indeterminado" el asambleísta y el dicasta, sino que es determinado según la magistratura. De entre ellos, a todos o algunos corresponde deliberar y juzgar de todas o de ciertas [materias]. De estas [consideraciones] se ve claro qué es el ciudadano: a quien es permitido participar del poder deliberativo y judicial, ése decimos ser ciudadano de una *polis;* y *polis*, para expresarlo llanamente, es el conjunto de tales [individuos] capaz de autarquía[8] de vida.

2. En la práctica, ciudadano se define: aquel cuyos padres [son] ciudadanos ambos, no uno solamente, como [el] padre o [la] madre; algunos exigen más, como abuelos, y dos o tres o más [antepasados]. Así definidos brevemente y [sólo por referencia] a las *polis*, algunos se interrogan cómo será ciudadano ese tercero o cuarto [antepasado]. Gorgias de Leontino[9], parte quizá por perplejidad, parte por ironía, decía que como son almireces los [manufacturados] por los fabricantes de almirez, así, Lariseos [10] son los [ciudadanos] manu-

---

[6] Véase libro II, nota 50.

[7] Véase libro II, nota 100.

[8] Véase libro I, nota 10.

[9] Véase libro I, nota 44.

[10] Lariseo es el natural de Larisa, la principal y más próspera *polis* de Tesalia, a orillas del Peneo, en un fértil valle. Es la primera *polis* tesaliense donde se acuñan monedas, y es famosa entonces por la fabricación de vasos, denominados precisamente lariseos. En el texto hay un gracioso juego de palabras —*larisopoioi*— difícil de traducir: Los Lariseos producen (ciudadanos) lariseos, como producir (vasos) lariseos. Más concretamente,

facturados por sus fabricantes: ¡pues existen fabricantes de Lariseos! Pero [el asunto] es sencillo: si, conforme a la definición dada, [estos antepasados] participaban [del poder] de la *politeia* eran ciudadanos. Que no es posible aplicar a los primeros habitantes o fundadores aquello de "[nacido] de ciudadano y ciudadana" [que lo fueran por nacimiento].

Dificultad más seria quizá suscitan quienes participaron de la *politeia* por una revolución. Como [los que] hizo Clístenes [11] en Atenas tras la expulsión de los tiranos: incorporó en las files[12] a muchos metecos, extranjeros y esclavos [domiciliados].

La duda en esto no es "quién es ciudadano", sino
1276a si [lo] es por derecho o sin derecho. Y podría uno preguntar [se] si quien no es ciudadano por derecho, deja [por eso] de ser ciudadano, puesto que ilegítimo es [igual a] falso. Y al ver que unos gobiernan aunque sin derecho, [así, si] el ciudadano es definido por su [par-

---

la fuerza del ejemplo está en que "los fabricantes de Lariseos" son, en un segundo sentido, los magistrados; porque el autor emplea el término *dcmiourgoi*, que significa tanto "fabricante" como "magistrado".

Gorgias dice que es ciudadano quien ha sido hecho tal por los magistrados legítimamente autorizados, prescindiendo de los derechos que se confieran a los nuevos ciudadanos. Aristóteles, por el contrario, se fija no sólo en las personas que confieren la ciudadanía sino también en los derechos conferidos: si éstos son los derechos que constituyen la ciudadanía, la persona hecha tal es ciudadana, y no de otra manera. Según Gorgias, tanto el ciudadano como la *polis* son productos manufacturados, artificiales. (Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* III, págs. 142-144, n. 26.)

[11] Clístenes (siglo VII a. C.) es el fundador de la democracia en Atenas, miembro de la célebre familia de los Alcmeónidas, 'que, con la ayuda de Esparta, depone al tirano Hipias (510 a. C). Crea entonces Clístenes el partido democrático, que tiene que luchar contra el partido aristocrático de Iságoras. Entre las numerosas reformas introducidas por Clístenes, al cambiar la constitución *(politeia),* se cuenta la presente|de admitir nuevos ciudadanos, problema difícil, porque los nuevos en este caso no son hechos ciudadanos por los magistrados legítimamente autorizados por la vieja *politeia,* sino por quien introduce la nueva, y ésos son, además, metecos esclavos y extranjeros. (Sobre esto, véase W. L. NEWMAN, *op. cit.,* III, págs. 145-147, n. 34.)

[12] Véase libro II, nota 12.

ticipación] del poder (quien forma parte del gobierno es ciudadano, como hemos dicho), es obvio que también a éstos debemos llamar ciudadanos.

3. Si [son ciudadanos] justa o injustamente, está relacionado con la duda de antes. Pues preguntan algunos cuándo la *polis* actúa; y cuándo no es la *polis,* como al convertirse una oligarquía o tiranía en democracia. (Entonces muchos rechazan cumplir los contratos, so pretexto de que fue un tirano, no la *polis,* quien los contrajo, y así [rechazan] muchas otras obligaciones; como que algunas de las *politeias* están basadas en la violencia, no en el interés común.) Pero, puesto que algunas *[polis]* se democratizan en esa misma forma, debemos decir entonces que los [actos] de tal *politeia* deben considerarse [actos] de la *polis* como son los de la oligarquía y de la tiranía.

Tal cuestión parece afín a este problema: ¿cuándo debe decirse que la *polis* es la misma [de antes], o no la misma sino [que ha llegado a ser] otra? La solución más obvia del problema es [considerar] el territorio y los habitantes: porque pueden disgregarse territorio y habitantes, y unos establecerse acá, otros allá y acullá.

Es una dificultad más bien leve (porque la palabra *polis* es ambigua: la solución es, pues, fácil). Igualmente, si los hombres viven en un mismo territorio, ¿cuándo debe considerarse la *polis* una sola? No es por las murallas ciertamente, porque una sola muralla podría rodear el Peloponeso[13]. Esa más bien sería Babilonia[14] y cualquier [agrupación] que tiene un perímetro más de pueblo [entero] que de *polis:* de aquella cuentan

---

[13] Véase libro II, nota 110.

[14] Se refiere a la toma de Babilonia, la vieja ciudad asiática, por Ciro en el año 538 a. C. HEROD. (1, 178) calcula que los muros de Babilonia tienen 480 estadios (unos 70 kms^2) de circunferencia; CTESIAS (DIOD. 2, 7) le pone 360, y CLITARCO (DIOD., *ibid.),* 365. HERODOTO (1, 191) cuenta la anécdota referida aquí por Aristóteles.

que, tomada [militarmente], al tercer día una parte de la ciudad no se había enterado.

Con todo, la consideración de esta dificultad será útil en otro lugar (pues al político no debe ocultársele la magnitud de la *polis,* cuán [grande] sea y si es conveniente [que esté formada por] un solo pueblo o por varios). Mas, habitando las mismas [personas] el mismo territorio, ¿es la misma *polis,* mientras sea idéntica la raza de los que [allí] moran, aunque estén constantemente muriendo y naciendo, igual que ríos solemos llamar los mismos y fuentes las mismas, aun cuando la corriente nazca y fluya siempre? ¿O diremos que los hombres son los mismos por esa razón, pero que la *polis* es otra?

1276b Si la *polis* es una comunidad, es comunidad de ciudadanos una *politeia,* mas al cambiar en forma y hacerse diferente la *politeia,* parecería necesariamente que la *polis* no es la misma, como decimos que es distinto el coro según [sea] cómico o según [sea] trágico, pese a que son a menudo idénticos [sus miembros]. De igual modo toda otra comunidad o agrupación es distinta si es diversa la forma de composición. Por ejemplo, la armonía de los mismos sonidos decimos que es diferente según sea doria o frigia [15]. Si esto es así, manifiesta que hemos de hablar ante todo de la misma *polis,* atendiendo a [la forma de] *politeia:* podemos llamarla con [ese] nombre u otro ya sean los mismos habitantes, ya enteramente distintos.

Ahora, otro asunto es si [deba] cumplir o repudiar los compromisos cuando la *polis* cambia a otra *politeia.*

4. Dicho esto, debemos considerar si la excelencia de un varón bueno y la de un ciudadano cabal es la misma o no es la misma. Mas si ha de investigarse debi-

---

[15] Los músicos griegos distinguen ocho modos musicales, que Aristóteles reduce aquí (y más adelante, en el libro VIII, nota 29) a los dos más importantes: el viril y grave denominado *dorio,* y el agitado y emocional llamado *frigio.*

damente, primero debe comprenderse en [una especie de] esquema la [virtud] del ciudadano.

Como el marinero es un [miembro] de una comunidad así decimos del ciudadano. Aunque los marineros son diversos en cuanto a las funciones (éste es remero, ése timonel, aquél vigía, esotro tiene una cuarta denominación), claro es que la definición más exacta de cada uno será [la] de su propio oficio, pero existe una común aplicable a todos, ya que la seguridad de la navegación es obra de todos juntos, a lo cual tiende cada uno de los marineros: de manera semejante la salvaguardia de la comunidad es [obra] de los ciudadanos, aun siendo desiguales, y la comunidad es la *politeia.* La virtud, pues, del ciudadano tiene que ver necesariamente con la *politeia.* Pero como hay muchas formas de *politeta* es manifiesto que no es posible una virtud única, sino la perfecta, la del buen ciudadano: pero llamamos bueno al hombre en relación con una única virtud, la perfecta. Es evidente [que se da] la posibilidad de ser ciudadano cabal sin poseer la virtud por la cual se es hombre de bien.

Por otro camino puede llegarse discutiendo lo mismo acerca de la mejor *politeia.* Si es imposible que una *polis* esté [compuesta] de [hombres] todos perfectos, es preciso [al menos] que cada cual cumpla bien con el deber, y esto por virtud: mas siendo imposible que
1277 a todos los ciudadanos sean iguales, no [hay] una única virtud del ciudadano y del hombre de bien. Es deber de todos tener la del ciudadano cabal (así puede ser perfecta la *polis),* pero la del hombre bueno es imposible, si no [es que] todos los ciudadanos son necesariamente buenos en una *polis* ideal. Además, la *polis* [se compone] de diferentes [elementos], como un animal de alma y cuerpo, el alma de razón y apetito, la familia de marido y mujer, la propiedad de amo y esclavo, de esa manera también la *polis* [se compone] de todos ellos y además de otras especies disímiles. Es, pues, me-

nester que la perfección de todos los ciudadanos no sea única, como no lo es [la] del corifeo de coreutas[16] y la del asistente. De lo dicho [se ve] claro que no es absolutamente la misma [perfección]

Mas, ¿podría coincidir en alguno la virtud del ciudadano cabal y del varón justo? Responderemos que el gobernante recto debe ser bueno y prudente[17], y que el ciudadano no tiene que ser necesariamente prudente. En opinión de algunos, la educación del mandatario ha de ser del todo distinta, como se ven los hijos de los reyes adiestrados en la hípica y en la milicia. Lo que dice Eurípides:

"Nada de sutilezas para mí,
... sino lo que la *polis* necesita"[18],

como significando una educación ¡[especial] para el gobernante.

---

[16] *Corifeo:* "el que guiaba el coro en las tragedias antiguas griegas y romanas" *(Dicc. Acad.).*

Coro: "conjunto de actores o actrices [tres filas de a cinco, o cinco de a tres] que, mientras se representa la acción principal de la tragedia griega o romana, estaban en silencio, como meros espectadores; pero en los intervalos de los actos explicaban con el canto su admiración, su temor, su deseo u otros afectos, nacidos de lo que se había representado. Algunas veces hablaba también el coro en las mismas escenas, por la boca del corifeo. También hubo coro en las comedias [cuatro filas de a seis hombres, o seis de a cuatro], el cual daba reglas de moral acomodadas al lance representado" *(Dicc. Acad.).*

Coreuta (cfr. *buleuta,* etc.): "danzante coral".

Corcuma (cfr. *politeuma):* "danza coral" (PLAT., *Leyes,* 655 c).

Corego o *corega:* "ciudadano que costeaba la enseñanza y vestido de los coros de música y baile en los concursos dramáticos de Grecia" *(Dicc. Acad.).* Y no sólo esto sino otras *liturgias* o cargas públicas. Como los otros, este es una especie de impuesto progresivo, fuente indirecta para el fisco.

Coregias: "oficio o liturgia (véase libro II, nota 121) de un corego".

[17] El término griego φρόνιμος (prudente) es mucho más rico de lo que puede significar la mera traducción. En efecto, *phronimos* es aquel que posee "sabiduría moral y práctica, sentido común, prudencia en el gobierno y los negocios", todo lo cual es la φρονίμευσις, última meta del desarrollo moral.

[18] *Aeolus,* fragm. 16 (Nauck 2).

Si la virtud del buen gobernante y [la] del hombre de bien [es] la misma, y es ciudadano también el gobernado, no puede ser siempre una misma la del ciudadano particular. La del gobernante y del ciudadano difieren. Tal vez por eso decía Jasón[19] que "pasaba hambre cuando no tiranizaba", como quien ignora [lo que es] ser [ciudadano] privado.

Pero se elogia a quien es capaz de mandar y obedecer. La virtud de un ciudadano cabal, parece, es que pueda mandar y obedecer cumplidamente. Ahora bien, si establecemos que la [virtud] del hombre bueno es de mando y la del ciudadano incluye ambas, no serían laudables de igual modo las dos. Si, pues, parece que distintas y no las mismas [cosas] debe aprender el gobernante y el gobernado, y el ciudadano debe saber las dos y participar de ambas cualquiera ve las consecuencias.

Porque existe la autoridad del amo: así llamamos la relacionada con el [trabajo] indispensable, —que el gobernante no necesita saber hacer, sino más bien utilizar—. Lo demás es servil: digo lo demás, el ser capaz de desempeñar los oficios domésticos. Y distinguimos muchas clases de esclavos, pues las ocupaciones son diversas. Una parte de éstas [son las desempeñadas por] los obreros manuales. Ellos son, como su nombre lo indica, los que viven [del trabajo] de sus manos, entre
1277 b los cuales está el artesano mecánico[20]. Por eso en ciertos [países] los obreros[21] no participaban desde muy antiguo en el gobierno, antes de sobrevenir la democracia

---

[19] Tirano de Fera, en Tesalia. Buen militar y político inteligente (Cíc, *De Off.*, 1, 108), durante su tiranía logra unir las *polis* tesalienses; pero ambiciona la hegemonía de toda Grecia, al estilo de lo que hará más tarde Filipo II de Macedonia; y aun dirige una expedición contra los medos (persas), comienza la preparación de una flota, pero es asesinado por siete jóvenes en 370 a. C.

[20] Hemos traducido por *artesano mecánico* la expresión griega **βάναυσος τεχνίτης**. Sobre esto, véase *infra* la nota 26.

[21] Obreros (experimentados) —**δημιουργοί**—. Véase *infra* nota 26, y libro II, nota 133.

radical. Esas ocupaciones de los subordinados no debe aprender [las] el buen político ni el buen ciudadano, si no es accidentalmente para utilidad propia: de otra manera no habría entonces distinción entre amo y esclavo.

Pero existe una autoridad en virtud de la cual se gobierna a los iguales y a los libres: ésta decimos que es la autoridad política, que el gobernante debe aprender obedeciendo, como [se aprende a] mandar la caballería sirviendo en ella, mandar la infantería obedeciendo a un estratego, y [así para] un regimiento[22] y una compañía[23]. Se ha dicho, y con razón, que no es [capaz] de mandar debidamente quien nunca ha obedecido. La perfección de éstos es distinta: el buen ciudadano debe aprender a gobernar y ser capaz de ser gobernado, y esta es la perfección del ciudadano: conocer el gobierno de los libres desde ambos [ángulos a la vez].

Estas dos aptitudes son [propias] del hombre de bien. Y aun cuando [es] distinta la forma de *sofrosine* y de justicia del gobernante y del subordinado pero libre, obvio es que la virtud del bueno no sería, digamos, única [y misma] justicia, sino que tiene una forma en cuanto manda y [otra] en cuanto es mandado: como en el caso del varón y de la hembra son diversas la *so-rosine* y la valentía. (Cobarde sería el varón si apenas fuera valiente como una hembra valiente, y parlanchína una mujer si fuera tan reservada cómo un varón bueno[24]: deber de éste es adquirir [la casa], de ella con-

---

[22] *Taxiarca* es, en Atenas, el comandante de una *taxis* u organización militar de entonces *(taxiarquía)* que, no teniendo correspondiente exacto en el lenguaje militar castellano, traducimos por *regimiento.*

[23] No habiendo organización correspondiente en nuestros días a las de la época aristotélica, ni palabras que traduzcan exactamente estos términos militares, nos vemos obligados a ser imprecisos. Así, en este caso, las tropas mandadas por un λοχαγός las llamamos *compañía.*

[24] Al hacer el contraste balanceado de cobarde δειλός) y valiente (ἀνδρεῖος), uno esperaría que a "varón bueno" se opusiera "mujer mala, pródiga, derrochadora" (ἀκόλαστος), y el autor escribe "mujer parlanchína"

servarla.) La prudencia es la única virtud característica del gobernante, pues parece que todas las demás deben pertenecer por igual a superiores y subordinados. Del que obedece no es la prudencia sino el sano criterio, como el fabricante de flautas: el gobernante [es el] flautista que las usa.

De lo anterior resulta claro si la perfección del hombre de bien y la del ciudadano cabal es la misma o diferente y en qué sentido es la misma, y en cuál difiere.

5. Todavía queda una duda sobre el ciudadano: si es verdadero ciudadano sólo quien puede participar del gobierno, o también pueden considerarse ciudadanos los obreros. Si se incluye a quienes no toman parte en las magistraturas, no es posible que todo ciudadano posea tal perfección (por la cual [se define] al ciudadano). Y si ninguno de éstos es ciudadano, ¿en qué grupo debe colocarse a cada [obrero] ? Porque no [es] meteco ni extranjero. ¿No diremos entonces que de este argumento se sigue un absurdo? Pues no son de las [cate-
1278 a gorías] mencionadas, ni esclavos, ni ex-esclavos. La verdad [es que] no deben considerarse ciudadanos todos aquellos sin los cuales no habría *polis*, pues los niños no son ciudadanos en el mismo [sentido] que los adultos, sino que éstos [lo son] en sentido pleno, aquéllos con reserva: son ciudadanos pero incompletos.

En los viejos tiempos, en ciertos pueblos era esclavo el obrero y el extranjero, y lo son todavía. Mas la *polis* perfecta no hará ciudadano a un obrero. Pero si el tal [fuera] ciudadano, entonces la perfección del ciudadano, de la cual hablamos, no se predicaría del todo, ni del libre solamente, sino de cuantos estén exentos de las

---

(λάλος). Pero también otros autores hacen oposición semejante: *lalos* a *kosmios (hermoso, económico, ordenado),* v. gr. FILEMÓN, *Adelphoi,* fragm. 2 (MEINEKE, *Fr. Com. Gr.* 4, 5), cit. por W. L. NEWMAN, *op. cit.,* III, pág. 171, n. 22.

tareas indispensables[25]. De estas indispensables unas son de esclavos que prestan el servicio a una [persona], otras son de obreros y jornaleros[26] para la comunidad. Se [verá] claro al examinar un poco qué hay sobre ellos, aunque lo dicho lo declara bien.

Siendo muchas las *politeias,* son necesariamente muchas las clases de ciudadanos, en especial la de ciudadanos gobernados: de modo que en alguna *politeia* son ciudadanos por necesidad el obrero y el jornalero, en otras [es] imposible como cuando se da la que llaman aristocrática, en la cual los honores se distribuyen según virtud y mérito: pues no puede [entregarse a la] práctica de la virtud quien lleva una vida de obrero o asalariado. En las oligarquías, tampoco el jornalero puede ser ciudadano (la participación en las magistraturas [depende] de las grandes propiedades), pero sí el artesano [especializado], pues muchos de los artífices se enriquecen. En Tebas[27] había una ley por la que no [podía] participar en el gobierno quien por diez años no se hubiese retirado del comercio.

En muchas *politeias,* la ley admite algunos extranjeros. Así, en ciertas democracias, el descendiente de

25 La expresión "tareas u oficios indispensables o necesarios" (τῶν ἔργων... τῶν ἀναγκαίων) presenta mucha dificultad para su interpretación (cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* III, págs. 175-176).

26 Aristóteles distingue entre artesano —βάναυσος— y obrero hábil, experimentado —δημιουργός— y también el que trabaja para el pueblo, el jornalero, el labriego asalariado —θῆτες—. De hecho, en la traducción es difícil conservar los matices de estas distinciones. Con frecuencia hemos prescindido de tales filigranas porque no siempre el autor habla con esa exactitud, y emplea indistintamente unos por otros.

27 Capital de Beocia, fundada por el legendario Cadmos. Durante un tiempo logra conquistar la hegemonía de Grecia, y se convierte Tebas en la *polis* más poderosa de entonces, merced a la política de Epaminondas y Pelópidas. Es regida durante un tiempo por una constitución oligárquica que luego se hace democrática; cae (338 a. C.) en manos de Filipo II de Macedonia, quien le implanta una estrecha oligarquía de 300, pero se subleva y es destruida por Alejandro en 336 a. C. (cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* III, págs. 178-179, notas 25 y 26).

ciudadana es ciudadano; y en varios lugares ocurre lo propio con los bastardos. Pero no hacen ciudadano a éstos sino por escasez de ciudadanos genuinos (se valen de esas leyes debido a la oligantropía). Mas, aumentando la población, excluyen poco a poco primero a los hijos de esclavo o esclava, luégo a los de madre [ciudadana], por último hacen ciudadanos únicamente a los de ambos [padres] ciudadanos.

De lo anterior se deduce que hay varias clases de ciudadanos, y que se llama ciudadano sobre todo a quien participa de las magistraturas. Homero lo dijo:

"como extranjero sin derechos"[28],

por ser como meteco quien no tiene parte en los honores [públicos]. Mas cuando esto se disimula es por engañar a los conciudadanos.

De lo dicho es manifiesto si la [virtud] debe ser dis-
1278b tinta o la misma del hombre de bien y del ciudadano cabal, porque en una *polis* [es] idéntica, diferente en otra. Y esta [identidad] no se da en cualquiera sino en el [gobierno] político y en quien tiene autoridad, o [es] capaz de tenerla por sí o con otros, en la administración de la [cosa] pública.

6. Definido ya esto, hemos de examinar a continuación si hay una sola *politeia* o varias y, si [son] varias, cuáles son y cuántas, y qué diferencias hay entre ellas.

Politeia es la ordenación de las magistraturas de una *polis*, en especial de la que encierra el poder supremo. El *politeuma* [29] de una *polis* es la [autoridad] suprema en todo momento. *Politeuma* es [lo que caracteriza] la

---

[28] *Il.* 9, 648; 16, 59: Aquiles se queja de la manera como lo trata Agamenón. En realidad, se queja de que lo excluya del oficio; mas para los griegos es fácil pasar de la idea de exclusión a la de "ser deshonrado" (cfr. TUCÍD., 6, 38 s.).

[29] El *politeuma*, afirma Aristóteles, es la suprema autoridad de la *polis*, y *politeuma* es, virtualmentc, la *politeia* (es decir, la "administrado seu gubernatio civitatis", Lambinus). (Sobre la voz *politeuma*, véase *Prólogo* del traductor, I, b.)

politeia. Digo, por ejemplo, en las democracias el pueblo es soberano, en las oligarquías, por el contrario, la minoría: decimos entonces que la *politeia* de éstas es diferente. El mismo razonamiento aplicaremos a otros [casos].

Hay que determinar primero con qué fin se constituye una *polis,* y cuántas formas [hay] de gobierno respecto al hombre y a la comunidad de vida. Hemos dicho en los primeros libros, al referirnos a la administración doméstica y manejo de [esclavos], que el hombre es por naturaleza animal político[30]. Por consiguiente, aun no necesitando la ayuda de otros, al menos tienden a convivir, fuera de que por interés común se juntan en cuanto a cada cual corresponde su parte de vivir bien. [La vida en la *polis]* es ciertamente el fin principal, tanto colectiva como individualmente. Pero también se unen para vivir y constituyen la comunidad política, pues quizá existe una partecita de bondad en el mero [hecho] de estar vivo, si [es que] las penas no oprimen la vida en demasía. Es evidente que la mayor [parte] de los hombres tiene un deseo a la vida [en sociedad] aun cuando soporten muchas desgracias, como si en ella hubiera cierta felicidad y dulzura naturales.

Fácil es distinguir las formas de gobierno de que hablamos. Las hemos definido varias veces en los tratados exotéricos[31]. La autoridad [del amo] —aunque el interés del esclavo natural y del amo natural sea de veras el mismo— se ejerce no menos para provecho propio del amo y accidentalmente del esclavo (si éste perece, no puede salvarse la autoridad [del amo]).

La autoridad sobre los hijos y la esposa y la familia entera, que llamamos administración doméstica [redun-

---

30 Véase libro I, nota 11.

31 Aun cuando no todos los críticos están acordes, parece que los llamados libros *exotéricos* designan los escritos que contienen doctrinas ajenas a la escuela peripatética, y están destinados al gran público. Véase *Introducción* del traductor, II, *Los mss. de la "Politeia".*

da] en bien de los gobernados o en el común de ambas [partes], pero esencialmente de los gobernados, como vemos en las artes en general, por ejemplo, en la medicina y gimnástica [32], [aun cuando] incidentalmente pudiera ser [en provecho de] los mismos [que la ejercen].
1279a Nada impide, en efecto, que el entrenador[33] practique a veces él mismo la gimnasia, como el timonel sigue [siendo] siempre uno de los [miembros] de la tripulación. El entrenador y el timonel miran al bien de los subordinados. Mas cuando él es uno de éstos, accidentalmente participa de la ventaja [común]: pues el uno es marinero, el otro siendo entrenador se vuelve gimnasta.

Lo mismo el gobierno político: cuando se funda en la igualdad y semejanza de los ciudadanos se justiprecia el que se mande por turno. Antiguamente se pensó, como es natural, que cada cual prestara su servicio por turnos y que otro mirara después por el bien de él, como antes al gobernar él miraba por el bienestar común. Mas hoy en día, a causa de las utilidades de los fondos públicos y las del poder, [los hombres] quieren estar continuamente en el poder, como si fuera necesario para su salud el permanecer eternamente en el mando [y de no estarlo], se sentirían enfermos: al menos [a juzgar] por la forma como andan a caza de magistraturas.

Es evidente, pues, que las *politeias* que miran al interés público son correctas según la estricta justicia, mas las que [acomodan] sólo las [ventajas] personales de los gobernantes están erradas y todas [son] desviaciones de las correctas *politeias*, pues son despóticas, y la *polis* es comunidad de [seres] libres.

---

[32] El Diccionario de la Real Academia registra ambos vocablos —*gimnasia* y *gimnástica*— en el mismo sentido. En la traducción hemos preferido el segundo, porque es el que emplea Aristóteles. Sin embargo, para evitar la monotonía usaremos de vez en cuando el primero.

[33] *Paidotribes,* literal y castizamente, es el "adiestrador de jóvenes" en el deporte. *Entrenador,* del francés *entraineur,* es el término más común: y está registrado por la Real Academia en su *Diccionario.*

7. Determinados estos [puntos] debemos considerar las *politeias,* cuántas numéricamente existen, cuáles son, y primero sus [formas] correctas. Las desviaciones serán manifiestas una vez definidas aquéllas.

Ya que *politeia* y *politeuma* significan lo mismo, y *politeuma* es la [autoridad] soberana de la *polis,* necesariamente será soberano uno o pocos, o la mayoría [de los ciudadanos]. Cuando uno o pocos o la mayoría gobiernan mirando al bien común, correctas son esas *politeias* lógicamente: mas las que [persiguen] el [interés] personal de uno o de pocos o de la mayoría, son desviaciones. Porque o no deben llamarse ciudadanos quienes [no] participan de [la *polis],* o deben disfrutar de las ventajas [de la comunidad].

De los gobiernos individuales solemos llamar monarquía el que atiende a la utilidad común; aristocracia al de pocos, pero más de uno (bien porque gobiernan los mejores *[aristoi],* bien porque [anhelan] lo mejor *[aristón]* para la *polis* y la comunidad). Mas cuando la mayoría gobierna en vista del público interés, se le aplica el nombre genérico de todas las *politeias, politeia.* (Y así se llama con razón: pues una o pocas personas pueden sobresalir en excelencia, pero muchas es difícil que
1279b alcancen la perfección en toda [clase de] virtud aunque sí en la militar, porque [es la que] se da en la masa. Y por eso, en una *politeia* tal, la [autoridad] más poderosa está [en manos de] la [clase] militar, y de ella no participan sino quienes portan las armas.)

De las mencionadas desviaciones [hay éstas]: [desviación] de monarquía, la tiranía; de aristocracia, la oligarquía[34]; de *politeia,* la democracia[35]. La tiranía es

[34] A la letra, *oligarquía* es el gobierno de los pocos (cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.,* págs. 41 y ss., 46-54, etc.; PLAT., *Rep.,* 550 c).

[35] *Democracia* es, literalmente, el "gobierno del pueblo". Pero tengamos presente, de una vez por todas, que el Estagirita, siempre que habla de democracia, lo hace en sentido un tanto despectivo. En su época, la democracia es una desviación de la *politeia* (véase libro IV, cap. 2), es más bien

una monarquía en interés del monarca; la oligarquía, en interés de los acomodados; la democracia, en el de los necesitados: pero ninguna de ellas en el de la utilidad común.

8. Conviene explicar un poco más ampliamente cuál es [la naturaleza de] cada una de estas *politeias:* pues presentan ciertas dificultades. Para quien filosofe sobre cualquier método y no atienda sólo a la praxis, es común no omitir nada, sino demostrar la verdad de cada punto.

Tiranía es, como dijimos, [una forma de] monarquía despótica sobre la comunidad política; oligarquía, cuando los que tienen bienes son amos de la *politeia;* democracia, por el contrario, cuando [lo son] no los dueños de cuantiosa fortuna sino [los] indigentes.

Una primera dificultad se refiere a la definición. Pues los ricos, si fueran mayoría, serían amos de las *polis,* y [ya sabemos que] hay democracia cuando manda la mayoría; y, por otra parte, si aconteciera que los pobres fueran menos que los ricos, pero por ser más fuertes fueran los amos de la *politeia,* pocos serían los amos, [que] dicen ser oligarquía, y en este caso la definición de *politeia* no sería acertada.

Pero si uno definiera las *politeias* identificando la minoría con la abundancia, y la mayoría con la pobreza, — y es oligarquía cuando mandan los ricos que son

una *oclocracia* ("gobierno de la muchedumbre o de la plebe", *Dicc. Acad.),* de ὄχλος 'turba', 'multitud', y κρατία 'dominio'. Y esto, debido a diversos factores: a jefes irresponsables, a la facilidad que tiene la asamblea popular para hacer y deshacer leyes, al marcado individualismo salido de los ideales mismos de libertad e igualdad, y, finalmente, a la desconfianza general en cualquier persona que llegare a ser poderosa., (cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.,* págs. 92 y ss., etc.). Más adelante, en el libro IV, cap. 14, Aristóteles explicará claramente su idea: "digo [democracia] aquella en la que el pueblo está aun por sobre las leyes", etc. "En la primera forma de democracia la ley rehusa dar supremacía tanto a ricos como a pobres; sin embargo, por ser mayoría los pobres, de hecho recae en ellos necesariamente la supremacía" (W. L. NEWMAN, *op. cit.,* III, pág. 196, n. 18).

pocos en número, y democracia cuando [gobiernan] los pobres, que son muchos en número—, se presenta una segunda dificultad: ¿Cómo llamaremos entonces las *politeias* que acabamos de mencionar, en que sean más numerosos [los] ricos y minoría los pobres, pero dueños ambos de las [respectivas] *politeias,* si suponemos que no hay otra *politeia* fuera de las mencionadas?

El razonamiento parece mostrar claro que es accidental el que los soberanos sean pocos o muchos, lo uno en las oligarquías, lo otro en las democracias, por [ser] escasos los ricos y abundantes los pobres dondequiera, (por eso las causas dichas no constituyen diferencias reales). Lo que distingue entre sí la democracia y la oli-
1280a garquía es la pobreza y la riqueza. Inevitablemente, pues, dondequiera se gobierne por riqueza, [sean] pocos o muchos, ésta es una oligarquía, y dondequiera [gobiernen] los pobres, democracia. Pero acontece que, como hemos observado, aquéllos son menos y éstos son más. Pues pocos están en prosperidad, todos en cambio participan de la libertad: por estas razones los dos se disputan el poder de la *polis.*

9. Réstanos determinar, en primer lugar, los límites de la oligarquía y de la democracia, y qué es justicia oligárquica y democrática. Todos ellos adoptan una [idea de] lo justo y hasta cierto [punto] expresan la justicia absoluta mas no en su integridad. Por ejemplo, la justicia parece consistir en la igualdad, y [lo] es [de hecho], mas no para todos, sino para los iguales: la desigualdad por su parte es justa, y [lo] es [en efecto] mas no para todos sino para los desiguales. Sólo que al prescindir de las [personas] se juzga erróneamente. La causa es que el juicio versa sobre uno mismo, y de ordinario en causa propia los hombres son malos jueces.

Mas como la justicia [implica relación a] las personas, y una distribución atiende lo mismo a [las] personas que a [las] cosas, como lo he declarado antes

en la *Ética*[36], [todos] reconocen la igualdad de la|s] cosa[s], mas disputan la de las [personas], en especial por lo que acabo de decir que, en causa propia, juzgan mal. Además, porque unos y otros al tratar de una justicia parcial imaginan que hablan de la justicia absoluta. Los que son desiguales en un aspecto, como en la riqueza, creen ser desiguales en todo; y los que son iguales en algo, como en la libertad, iguales en todo.

Pero no dicen lo esencial. Si por la fortuna se reúnen [los hombres] y se congregan en tanto participan de la *polis* en cuanto [tienen] propiedad [individual], entonces cobraría fuerza la doctrina de los oligarcas (que no es justo participe de cien *mnas*[37] quien contribuye sólo con una *mna*, como el que ha dado lo demás, ni del capital ni de los intereses). Mas no [se reúnen] simplemente para vivir, sino para vivir bien [una vida ordenada][38], ([de lo contrario] habría *polis* de esclavos y de animales, pero eso es imposible por no participar [éstos] ni de felicidad ni de vida según [libre] elección). Tampoco se reúnen para formar alianza [bélica] a fin de protegerse de alguna [injusticia], ni en atención al comercio y mutua ayuda —porque entonces aun los Etruscos[39] y Cartagineses y cuantos tienen tratados entre ellos serían como ciudadanos de una sola *polis*. En realidad se dan convenios entre ellos, de importaciones, pactos de trato justo y tratados de alianza
1280b escritos. Mas no hay para todos magistraturas comunes y establecidas sobre esto, sino que de parte y parte son distintas y nadie se preocupa de cómo los de tales trata-

[36] *Ad Nichom.*, 5, 6.

[37] Véase libro II, nota 77.

[38] Vivir bien, eú Zeív, tener una vida ordenada, es una de las características de la *polis* (véase libro I, nota 10; cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.*, págs. 92 y ss.).

[39] De Etruria, en la Italia central, llamada también Tirrenia por los griegos, situada a orillas del mar Tirreno. Los etruscos son originarios del Asia Menor, hábiles agricultores, grandes constructores, marinos, comerciantes y artistas en el manejo del bronce.

dos no cometan injusticias o inmoralidad ninguna; lo único es cómo no agraviarse unos a otros—.

En cambio, de lo bueno [o lo malo] en la *polis* se preocupan quienes buscan la eunomía[40]. Por lo cual [es] evidente que el cuidado de [la] virtud conviene a la que se llame *polis* de verdad, no de nombre. Si no, la comunidad resulta alianza [militar], apenas localmente distinta de los aliados lejanos; y la ley es una convención o, como decía Licofrón[41] el sofista, "una garantía de los derechos de unos y otros", en vez de hacer buenos y justos a los ciudadanos.

Que es así, no hay duda. Si alguien juntara [diversos] territorios en uno solo, de modo que con las murallas abarcara las *polis* de Megara[42] y de Corinto[43], todavía no habría una sola *polis*. Ni aun cuando celebraran epigamias[44] entre unos y otros: pese a que esto es de las características más comunes en las *polis*. Y tampoco la habría si algunos [habitantes] vivieran separados, pero no tan lejos como para no comunicarse, y hubiera entre ellos leyes para no engañarse en las transacciones [comerciales]. Por ejemplo, que éste fuera carpintero, aquél agricultor, ése zapatero, esotro algo por el estilo,

[40] *Eunomía:* "buen orden", expresa un tratar de llegar a un estado de orden y de paz, concebido como un *cosmos*, es decir, como un todo armonioso. Es la tarea divina encomendada a cada ciudadano con el objeto de lograr la justicia. (Cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.*, págs. 51 y ss.).

[41] Probablemente discípulo de Gorgias de Leontino. Sólo se le conoce por las obras de Aristóteles.

[42] *Polis* de Grecia central, a la entrada del istmo de Corinto, frente a la isla de Salamina.

[43] *Polis* de Grecia, en el extremo noreste del Peloponeso (véase libro II, nota 112), en la desembocadura del istmo que la une con la Grecia central. Su posición privilegiada le hace desempeñar un papel de suma importancia en la historia helénica.

[44] *Epigamia* es el derecho de contraer matrimonio regular con un extranjero, basado en un tratado especial (cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.*, pág. 39). *Endogamia*, por su parte, es la costumbre —en ciertos pueblos primitivos— de contraer matrimonio con un cónyuge perteneciente a la misma tribu *(Dicc. Acad.*, s. v.).

y que fueran diez mil en total, sin que mediara otra cosa que esto, vale decir, intercambio y alianza, todavía no habría una *polis*.

Y eso ¿por qué causa? No ciertamente por no ser una comunidad contigua. Pues aun cuando se reuniesen en un sitio común (cada cual consideraría su hogar como una *polis*), y se prestaran mutua ayuda contra sólo los agresores como en una alianza [defensiva], ni aun así parecería una *polis* al observador atento, ya que las relaciones [serían] idénticas, unidos o no.

Es claro, pues, que *polis* no es una comunidad de lugar para evitar la injusticia o para el comercio. Esas son condiciones necesarias si existe una *polis*, pero no porque concurran todas ya existe una *polis*, sino la asociación de casas y familias con el fin de vivir bien, con una existencia perfecta y autárquica. No la habrá, sin embargo, si [los ciudadanos] no habitan en un mismo lugar y no disfrutan de la epigamia. Pues de ahí resultan afinidades en las *polis* y fratrías y cultos religiosos y diversiones [sociales] que los unen. Esto es fruto de la amistad. Porque amistad es la elección de esta vida. El fin de la *polis* es vivir bien[45], y estos son medios para el fin. *Polis* es, en suma, la comunidad de familias y aldeas [que viven] una vida perfecta y autárquica[46]. Esto es,
1281a como dijimos, vivir feliz y honradamente.

Así pues, la sociedad política tiene como fin las acciones nobles y no el [simple] convivir. Por tanto, a

---

[45] Véase nota 38.

[46] Véase libro I, nota 10. De hecho, el territorio de las *polis*, con sus veredas, no suele ser muy extenso. Fuera de Atenas, con un poco más de 2.590 kms^2 incluyendo a Salamina y Oropo, y Esparta, con cerca de 8.547 kms^2 incluyendo a Laconia y Mesenia, apenas si existe una *polis* en el continente o en las islas, de más de 1.000 kms^2. Además, y esto es importante, algunas tienen menos de 100 kms^2: Corinto mide 880, Samos 388, Sición 362, Egina 85, De los menos de 5, Renia 22. Algunos distritos (considerados como unidades políticas) contienen un número considerable de *polis* individuales: Beocia, con 2.590 kms^2, tiene diez *polis;* Fócida, con 1.500 kms^2, tiene veintidós *polis;* Lesbos, con 1.625 kms^2, tiene seis; y Creta, con 7.900 kms^2, incluye cien. (Cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.*, págs. 27-28.)

quienes más contribuyan a una sociedad de esta guisa corresponde mayor parte en la *polis* que a quienes son iguales o superiores en libertad o linaje pero inferiores en virtud política, o a quienes sobrepasan en dinero pero son superados por ellos en virtud.

Por lo dicho es claro que todos los que discuten de las *politeias* profesan una [concepción] parcial de la justicia.

10. Presenta dificultad saber cuál debe ser la [autoridad] suprema de la *polis:* que si la multitud, que si los ricos, que si los hombres de bien, o entre todos el mejor, o un tirano. Todo esto parece traer dificultad: ¿por qué? Porque si los pobres por ser mayoría se reparten los [bienes] de los acaudalados, ¿no es esto una injusticia? "¡Por Zeus[47] [es que así] pareció justo al [poder] supremo!" Y [entonces] ¿qué podría llamarse extrema injusticia? Además, teniendo en cuenta la totalidad, si la mayoría se reparte los [bienes] de la minoría, es evidente que arruinan la *polis.* Pero la virtud no destruye a quien la posee, ni la justicia [es] destructora de la *polis:* luego [es] claro que tal ley tampoco es justa. Que también los actos que realiza el tirano serían todos necesariamente justos: pues siendo más fuerte emplea la violencia como [se valió de] la masa frente a los ricos.

Mas ¿es justo que gobierne la minoría, [es decir] los ricos? Y si éstos hacen lo mismo y roban y saquean la propiedad del pueblo, ¿es justo eso? Entonces lo contrario también. Pero evidente que todo eso [es] perverso e injusto.

Mas ¿deben gobernar los moderados y tener el supremo poder? Luego obligatoriamente todos los demás se ven deshonrados al no disfrutar de los cargos públicos. Pues decimos que las magistraturas son honores, y al gobernar siempre los mismos son, por fuerza, excluidos de los honores los demás.

---

[47] *¡Zeus!:* juramento por la máxima divinidad de los antiguos.

¿Mejor que gobierne uno, el más digno? Eso [es] más oligárquico todavía, pues los privados de honores [serían] más. Alguien podría objetar que el que un hombre sea el amo absoluto y no [la] ley es una locura, estando sujeto a las pasiones que acechan su alma. Pero si la ley fuera oligárquica o democrática, ¿cómo se resolverían estos problemas? Las consecuencias serán las mismas antes explicadas.

11. Quede lo demás para [tratarlo en] otra oportunidad. Pero eso de que la masa deba ser soberana más bien que los mejores, que [son] pocos, podría aceptarse, y aunque [contiene] alguna dificultad, no deja de en-
1281**b** cerrar cierta verdad. En efecto, los más, de los cuales cada miembro no es [un individuo] virtuoso, es posible que reunidos sean mejores que los demás, no individual sino colectivamente: como los banquetes por contribución común [son mejores] que los aparejados [a expensas] de uno solo. Cuando son muchos cada cual aporta su parte de virtud y prudencia, y unidos viene a ser la multitud como un solo hombre, de muchos pies y manos y sentidos, lo mismo respecto al carácter y a la inteligencia. Por eso el público juzga mejor de las obras de los músicos y de los poetas: unos una parte y todos el conjunto. Pero en esto los [hombres] virtuosos se distinguen [de cada uno] de los individuos en la multitud, como dicen que las [personas] hermosas de las no hermosas, y las pinturas artísticas de [los modelos] reales, en que los [elementos] afuera dispersos se han ajustado a una unidad: aunque tomados aisladamente los ojos de una persona o cualquier otro rasgo puedan ser más bellos que el de la pintura.

Con todo, no está bien averiguado que pueda aplicarse a cualquier pueblo y a cualquier muchedumbre la preferencia de la mayoría frente a la minoría selecta. Quizá, ¡por Zeus!, [sea] evidente que en ciertos casos no es posible (pues el mismo argumento podría aplicarse también a las fieras: y ¿en qué se diferencian, por

decirlo de una vez, ciertos *[demos]* de las fieras?). Con todo, nadie impide que de ciertas multitudes sea verdad lo dicho.

Si es así, la primera dificultad planteada estaría resuelta con lo dicho, y [otra] afín a ella, o sea, en qué [cosas] deben ser soberanos los hombres libres y la masa de ciudadanos: (tomando a esta masa por los que ni poseen riquezas ni nada digno de excelencia). Que ellos tengan acceso a los altos cargos no es seguro (por su injusticia e insensatez cometen injusticias a veces, y a veces errores). Pero es arriesgado no admitirlos ni darles participación (pues cuando son muchos e indigentes los privados de honores, esa *polis* se llena sin remedio de enemigos).

Resta [sólo] que deliberen y tomen parte en los juicios ellos mismos. Por esto Solón[48] y algunos otros legisladores dieron poder [al pueblo] para [elegir] magistrados y para tomarles cuentas [al final de su oficio] pero no derecho a los individuos para desempeñar [tales cargos]. Reunidos todos tienen [como corporación] suficiente comprensión y mezclados con los mejores [ciudadanos] prestan algún buen servicio a las *polis,* como un [poco de] alimento ordinario [mezclado] con uno refinado hace [el conjunto] más nutritivo que una pequeña cantidad [toda exquisita]. Pues el individuo, por separado, es imperfecto para juzgar.

Esta ordenación de la *polis* presenta una primera dificultad: [y es que] al parecer sólo [puede] juzgar sobre quién cura bien, el mismo que ha curado y restablecido la salud al enfermo de una dolencia concreta; y éste es el médico. Lo mismo [se diga] de las demás
1282 a profesiones y artes. Así como el médico debe dar cuenta ante los médicos, así los otros ante los semejantes. Pero [el término] médico [significa] el practicante, el espe-

[48] Véase libro II, nota 61; cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, III, págs. 219-220, n. 32.

cialista y, tercero, el [aficionado] que ha aprendido la ciencia (los hay en todas las artes, digamos, expertos en ellas): y [les] reconocemos su [capacidad] de juicio no menos que a los profesores y especialistas.

En cuanto a la elección podría aplicarse lo mismo. En efecto, elegir rectamente es obra de expertos, como entre los [versados] en geometría escoger un geómetra, y entre los timoneles un piloto. Aun cuando en ciertos oficios y artes hay [profanos] que toman parte por su cuenta, pero nunca más que los expertos. Según este razonamiento, pues, no debería [constituirse] al pueblo [como] soberano [en la elección de] magistrados ni [en la rendición] de cuentas.

Quizá no es del todo correcta la afirmación por lo dicho antes, si el pueblo no está degradado del todo (pues entonces cada individuo será peor juez que los peritos y [en cambio] unidos todos [son] mejores o al menos no tan malos); y también porque en algunas [artes] no es el artífice el único ni el mejor árbitro en obras que aprecian aun los legos en la materia, como una casa que no sólo es apreciable por quien [la] construyó sino que mejor juzga quien la utiliza, y la utiliza el usuario [actual]. Igualmente el piloto [juzga mejor] del timón que el fabricante, y del banquete el comensal que el cocinero.

Esta objeción parece fácilmente resuelta así. Pero hay otra relacionada con ella. Absurdo parece que los ignaros tengan más autoridad sobre asuntos de importancia [en la *polis]* que los prudentes: y [el llamar] a cuentas y el elegir los magistrados es lo más importante. En algunas *politeias,* como se ha dicho, se confían a los "populares"[49], ya que la asamblea [del pueblo] es so-

---

[49] Aun cuando el término *populares* para designar políticamente a los del pueblo es de M. T. Cicerón *(Sest.* 45, 96; 49, 105; *Off.* 1, 25, 85, etc.), nos ha parecido que da bien el sentido del *demoi* de Aristóteles —"el pueblo común"—. (Cfr. *Il.* 11, 328; HEROD., 5, 66; HESIOD., *LOS trabajos y los días* 261; *Act. Ap.,* 13, 22.)

berana en todas estas materias. Más aún, en la asamblea toma parte y delibera y juzga [gente] de escasos recursos y de cualquier edad, mientras son de grandes cualificaciones los tesoreros y los estrategos y los más altos oficios.

Uno resolvería esta dificultad de modo análogo. Y tal vez sea correcto. Pues ni el dicasta ni el buleuta ni el asambleísta es el que manda, sino el dicasterio, la *bule*, y el pueblo. Cada [cosa] de las dichas es parte de ellos (entendiendo por parte el buleuta, el asambleísta, el dicasta). Por esta razón la multitud es soberana en [asuntos] importantes: porque de muchos [se compone] el pueblo, la *bule*, y el dicasterio. La propiedad de todos ellos juntos es mayor que la de los que desempeñan las altas magistraturas individualmente o en número reducido. Y basten estas precisiones.

1282 b La primera cuestión [arriba] mencionada muestra claramente como ninguna otra, que las leyes rectamente establecidas deben ser soberanas, y que los gobernantes, sean uno o varios, pueden decidir de aquello que las leyes no pueden expresar con exactitud, por no ser fácil abarcarlo todo. Mas no es tan claro cuáles son leyes correctamente establecidas, y la vieja dificultad permanece. Pero igual que las *politeias,* es necesario que las leyes sean malas o buenas, justas o injustas. Excepto [que] es evidente que las leyes deben ajustarse a la *politeia.* Y si [es] así, luego las [que están] de acuerdo con las *politeias* normales son necesariamente justas, e injustas las [que] concuerdan con las desviaciones.

12. En todas las ciencias y artes el fin es un bien. Pero especialmente en la suprema de todas, que es la acción política, el [máximo] bien [es] la justicia, [es decir], aquello que [contribuye] al interés común. A todos parece que la justicia es una [cierta] igualdad. Hasta cierto punto coinciden con las conclusiones filo-

sóficas a que hemos llegado en la *Ética*[50]. (Afirman que justicia es algo [que dice relación] con las personas, y debe haber igualdad para los iguales.) Pero, ¿igualdad en qué? y ¿desigualdad en qué? Conviene no olvidar[lo]. Es difícil y [atañe a] la [especulación] filosófica [sobre] política.

Tal vez alguno sostenga que, según la excelencia en cualquier cualidad, se deben distribuir desigualmente las magistraturas, aun cuando en todo lo demás no haya diferencia [individual] sino que sean [completamente] semejantes: los [que son] diferentes tienen derechos y méritos diferentes[51]. Y si esto es verdad, también habrá mayor participación en los derechos políticos para quienes se distingan por el color, la estatura o cualesquiera otras capacidades. ¿No es esto evidentemente un error? Se ve en las demás ciencias y facultades. Entre flautistas de igual [mérito] artístico no hay por qué dar ventaja en las flautas a los de alta alcurnia (no por esto tocarán mejor): pero sí darlo al sobresaliente en el arte y en la maestría [en el manejo] de los instrumentos.

Y si lo dicho no está claro se hará más evidente si avanzamos más. Si uno se distingue en la aulética[52] pero [es] muy inferior en linaje o presentación [física], y aun suponiendo que cada una de estas cualidades (digo, el alto linaje y la belleza) pueda ser proporcionalmente más estimada que la aulética, o [sobrepase más
1283 a que] el [flautista] con su aulética, todavía deben entregarse a él las flautas más perfectas. La ventaja en riqueza y linaje debería contribuir a la función, pero no contribuye.

Además, de acuerdo con este principio, cualquier bien podría compararse con otro cualquiera. Pues si la estatura es mayor, la estatura rivalizará con todo, aun

---

[50] *Eth. Nic,* 5, 6. (Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* Ill, págs. 225-226, n. 14.)

[51] Este párrafo es citado por el Ps-Plut. en *Pro Nobil,* cap. 8.

[52] *Aulética* (de αὐλή 'flauta'): "el arte de tocar la flauta".

con la riqueza y la libertad: de manera que si A sobresale en estatura más que B en virtud —y en general el tamaño sobrepasa a la virtud—, todo viene a ser parangonable. Pues si una cantidad tal es mayor que otra, una tercera evidentemente [será] igual. Mas ya que [es] imposible, es claro que en política hay razón para no aspirar a las magistraturas basados en cualquier desigualdad (si unos [son] lentos, y otros veloces, no por eso deben éstos tener más, aquéllos menos, sino que en las competencias gimnásticas es donde la diferencia recibe el galardón), sino en los constitutivos de la *polis:* en esto es necesario fundar [las magistraturas] para la competencia. Por eso compiten con razón en ellas los nobles, los libres y los ricos.

Ha de haber hombres libres, que paguen impuestos (una *polis* no podrá ser sólo de pobres, como tampoco de esclavos); y si éstos hacen falta, también la justicia y la virtud [guerrera]. Sin ellas no puede administrarse una *polis:* sólo que sin los primeros es imposible que haya *polis,* y sin las últimas, que funcione bien.

13. Cuanto a la existencia de la *polis,* parecería que se pueden con justicia reclamar todos [estos factores], o al menos algunos de ellos. Porque la educación y la justicia corresponden precisamente a una vida buena, según lo explicado antes. Y puesto que no deben tener [total] igualdad quienes en un aspecto no más son iguales, ni [total] desigualdad quienes en un aspecto no más son desiguales, todas esas *politeias* son por fuerza desviaciones.

Decíamos antes que estas pretensiones [de ser magistrado], todo el mundo en cierto sentido las reclama, aun cuando no todos con absoluta justicia: los ricos para sí porque poseen más tierras, y la tierra [es] común, y en los contratos [son] de ordinario más de fiar; los libres y nobles por su estrecha afinidad ([son] más ciudadanos los más linajudos que los [del] vulgo, y la nobleza es estimada en cada país). Además, los [hijos] de

mejores [padres son] por lo común mejores, ya que nobleza es virtud de la estirpe. De igual manera diremos que justamente la virtud tiene su pretensión; pues decimos que la justicia es virtud social a la cual acompañan necesariamente las demás. Pero también es verdad que los más [reclaman] contra los menos, pues [la mayoría] son más fuertes y más ricos y mejores, tomados en conjunto, frente a los menos.

En consecuencia, si cada [estamento] se reuniera en
1283 b una sola *polis*, digo, por ejemplo: los buenos, los ricos nobles, y cualquier [otra] agrupación de ciudadanos, ¿existiría la duda sobre quién debe mandar, o no [la] habría? En cada *politeia* de las mencionadas, la decisión sobre quién debe gobernar [es] indiscutible (pues la diferencia entre ellos radica en los dirigentes, por ejemplo, en una [mandan] los ricos, en otra los varones virtuosos, y en cada caso por ese mismo orden). Pero nosotros miramos, a la vez: cuando coexisten, ¿cómo hay que decidir?

Si numéricamente fueran muy pocos los que tienen virtud, ¿ de qué manera debemos resolver [la cuestión] ? ¿Habrá que tener en cuenta el "pocos" con relación al trabajo, si [son] capaces de administrar la *polis*, o tantos en cantidad como para hacer de ellos una *polis?*

Hay una objeción contra todos los aspirantes a las magistraturas. En efecto, podría pensarse que están equivocados quienes se juzgan dignos de gobernar por ser ricos, o de igual modo por pertenecer a la nobleza. Evidentemente que si uno es a la vez más rico que todos, claro que por la misma razón sólo él entre todos debe mandar: y así quien por linaje se diferencia de los que aspiran por [el hecho de] ser libres. Lo cual acontece probablemente en las aristocracias [fundadas] en la virtud. Pues si un hombre fuera mejor que el resto de los que son virtuosos en un *politeuma*, ése debe ser gobernante por el mismo [hecho de ser] justo. Luego si el pueblo ha de ejercer soberanía por ser más fuerte que

la minoría, y si uno o más de uno lo son que unos cuantos pero menos que la mayoría, a los más fuertes que el resto correspondería ser jefes del gobierno más que a la masa.

Todo esto parece poner de manifiesto que ninguno de tales criterios, según los cuales, unos mismos aspiren a mandar y que todos los demás sean gobernados por ellos, es correcto. A quienes se juzga dignos de ser amos del *politeuma* por razón de [su] virtud, o de las riquezas, el pueblo podría darles la respuesta justa: nada impide que a veces la masa sea mejor que los virtuosos y ricos, [tomada] si no individual sí colectivamente.

Por ende, a la dificultad que algunos cavilan y plantean puede responderse en esa forma. Unos, en efecto, dudan de si un legislador que quiera implantar las leyes más justas ha de legislar mirando al interés de los mejores [ciudadanos], o de la mayoría, cuando ocurran [las circunstancias] dichas. Lo "justo" debe entenderse "conforme a la igualdad", pero lo "justo conforme a la igualdad" debe ser en interés de la *polis* total y del común de los ciudadanos. Ahora bien, ciudadano [es]
1284 a quien comparte por parejo el gobernar y ser gobernado, [lo cual es] distinto según cada *politeia;* y en la perfecta es aquel que puede ser gobernado y gobernar en vista de una vida según virtud.

Si hay, con todo, una [persona] tan superlativamente distinguida por la virtud —o más de una, sin que sin embargo sean capaces de constituir la plenitud de una *polis*—, de manera que ni la bondad de todo el resto ni su capacidad política sea comparable con la suya —o de muchos—, o si es uno con la de él solo, no pueden ellos de ninguna manera considerarse parte de la *polis.* Será injusto considerarlos dignos de [derechos] iguales, siendo como son desiguales en virtud y capacidad política. Un dios entre los hombres parecería semejante individuo.

De donde resulta claro que una legislación tiene que ver con iguales en alcurnia y en capacidad; mas para estos [seres excepcionales] no existe ley [que pueda gobernarlos], pues ellos mismos son ley. En efecto, quien intentara legislar contra ellos haría el ridículo, y podrían replicarle con Antístenes[53], [aquello] que respondieron los leones, cuando las liebres parlamentaban y reclamaban que todos son iguales: ["¿Dónde están vuestras garras y colmillos?"].

Por eso las *polis* democráticas han establecido el ostracismo[54], por la [siguiente] causa: porque les parece perseguir la igualdad ante todo, y [así] a quienes ven predominar en prestigio, por el dinero o por la polifilia[55] o por cualquier [forma de] influencia política, suelen condenar al ostracismo y expulsar de la *polis* por tiempo determinado. Cuenta la Mitología que los Argonautas [56], por razón análoga, dejaron atrás a Hércu-

---

[53] Varón ateniense, discípulo de Sócrates, fundador de la escuela filosófica de los cínicos, maestro de Diógenes (cfr. *Fabul. Aesopicae,* 241, Ed. Halm.). Es posible que la fábula de Antístenes a que se alude en este pasaje, haya sido relatada en *Ciro, o sobre la Monarquía,* obra mencionada por Diógenes Laercio, 6, 16, o quizá el autor tuviera presente *El asno salvaje,* de Balvio (Fáb. 67), en que unos leones y unas liebres se juntan para ir a cazar, pero luego viene la disputa sobre la repartición de los despojos. (Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* **III,** pág. 243, n. 15.)

[54] *Ostracismo* es, en la Atenas del siglo v a. C, el método de exiliar por diez años a un prominente ciudadano que se hubiere vuelto impopular. Anualmente la asamblea popular vota si debe exiliarse a alguien. La votación se hace en el ágora bajo la supervisión de los arcontes (véase libro IV, nota 70). Los votantes escriben en un tiesto (ὄστρακον) de esos que quedan en la plaza después del mercado, el nombre de la víctima escogida.

Las *polis* democráticas a que se alude en el texto son —además de Atenas— Argos, Mileto y Megara (véase W. L. NEWMAN, *op. cit.,* **III,** pág. 244, n. 17).

[55] *Polifilia:* "abundancia de amigos", popularidad, influjo debido al número de relaciones y amigos.

[56] Heracles (o Hércules —pronunciación romana del nombre griego—) toma parte en la célebre expedición de los Argonautas en pos **del** vellocino de oro. Al desembarcar en la isla de Quíos, su amigo Hilas va en busca de agua dulce y halla una fuente, pero las ninfas lo sumergen en

les[57]: por no haber querido la [nave] Argos transportar con los demás a quien superaba tanto a los tripulantes. Por eso tampoco cuantos recriminan la tiranía y el consejo de Periandro[58] a Trasíbulo[59] deben considerarse acertados del todo en su censura. (Cuéntase que Periandro no respondió nada al heraldo enviado en busca de consejo, sino que recortando las espigas más altas niveló el sembradío. Con lo cual, ignorando el heraldo la causa del hecho, informó del incidente, pero Trasíbulo entendió que debía eliminar a los varones sobresalientes.)

Eso conviene no sólo a los tiranos, ni son ellos los únicos que lo practican. También ocurre en las oligarquías y en las democracias. El ostracismo surte el mismo efecto, en alguna manera, para humillar a los prominentes y exiliarlos. Lo mismo practican, respecto a la *polis* y nacionales, las grandes potencias, como [los] Atenienses con [los habitantes] de Samos[60], de Quíos[61] y Les-

ella, enamoradas de su belleza. Heracles se queda buscándolo, y el resto de la tripulación, en su afán de aprovechar el buen tiempo, se ve precisado —tras larga discusión— a abandonarlo allí. La nave de la celebérrima expedición a la Cólquida es llamada *Argos* ("la veloz"). Construida bajo la dirección de la diosa Atenea, el mástil está hecho de una encina del bosque sagrado de Dodona. Se le atribuyen cualidades humanas a la nave. (Cfr. APOL. RHOD., 1, 1177 s.; APOLOD., *Bibl,* 1, 9, 19; TEÓCR., 13.)

[57] Hércules o Heracles, el más popular de los héroes griegos, de quien se trata en la nota anterior (cfr. APOL. DE ROD., *Argón.*, 1, 1177 s.; TEÓCR., 13).

[58] Tirano de Corinto (siglo VII. C), hijo de Cipselo (véase libro V, nota 171). De carácter vivo, apasionado y severo, adquiere reputación de justo, y es considerado como uno de los Siete Sabios. Favorece la música y la poesía, y en su período de gobierno florecen las artes, la industria y el comercio. Probablemente, el famoso cofre de *Cipselo* en Olimpia es ofrenda votiva de Periandro.

[59] Trasíbulo es un tirano que da una brillante posición a su patria, Mileto (610 a. C.) Herodoto (5, 92) narra la anécdota, pero en su relato los papeles parecen estar invertidos.

[60] Isla del mar Egeo en las costas del Asia Menor. Samos es montañosa y bastante fértil, y un gran centro de la industria y el comercio antiguos. En la historia griega desempeña un importante papel.

[61] Otra isla del mar Egeo hacia las costas del Asia Menor, fértil y montañosa. Habitada inicialmente por los pelasgos y luego por los jonios, Quíos es una de las que se disputan la cuna de Homero.

bos[62]. (Apenas aseguraron firmemente su dominación,
1284 b los humillaron, en contra de los tratados.) Asimismo el rey de Persia en repetidas ocasiones abatió a los Medos[63], Babilonios[64] y otros, insolentados con el recuerdo de la prístina grandeza.

El problema es universal en todas las *politeias,* inclusive en las correctas. Las desviadas adoptan [esta práctica] mirando al propio [interés]: pero las que buscan el bien común se portan de la misma [manera]. Esto es manifiesto en otras artes y ciencias: un pintor no permitirá que su figura tenga el pie de manera que sobrepase la simetría, aun cuando sea bello; tampoco el naviero una popa o cualquiera otra parte de su nao; ni el director de un coro admitirá a quien cante más fuerte y mejor que el resto del coro. Por esto, nada impide que los monarcas estén en buena armonía con sus *polis,* con tal que su gobierno personal proceda en beneficio de ellas.

Por eso el argumento del ostracismo contra las preeminencias reconocidas tiene justificación política. Preferible [sería] que el legislador, desde el principio, organizara la *politeia* como para no necesitar de semejante remedio. El segundo [paso sin embargo], si hubiere que darlo, es tratar de corregir con este correctivo. Lo cual no se ha aplicado en las *polis:* pues no han tenido presente el interés de tal *politeia* particular, sino que han empleado el ostracismo con espíritu partidista. En [el caso de] las *politeias* desviadas claro es que, atendiendo al provecho particular, es justo, pero a la vez no es justo en absoluto, como es evidente.

---

[62] En las costas de Misia, Lesbos es una isla de forma triangular. De suelo rico para la agricultura, es colonizada por los aqueos eolios, y tiranizada en tiempo de Pitaco (véase libro II, nota 162). Su capital es Mitilene (véase nota 70); patria de la poetisa Safo y del lírico Alceo (véase nota 73), ocupa una posición fortificada y pintoresca, con dos buenos puertos, y desempeña un importante papel en la historia.

[63] Véase libro II, nota 142.

[64] Véase nota 14.

En la *politeia* ideal se suscita un grave problema, no respecto a la preeminencia en las demás cualidades — [tales[como el influjo, la riqueza, la polifilia[65]—: pero cuando alguien descuelle en virtud, ¿qué hacer [entonces] ? Nadie diría entonces que se le ha de expulsar y desterrar, pero tampoco obligarlo a obedecer. Eso sería igual que pensar en gobernar a Zeus[66], compartiendo con él los poderes. No queda, pues, sino que todos — lo cual parece natural— le obedezcan de buen grado, de modo que en las *polis* sean reyes vitalicios.

14. Tal vez sea oportuno, después de lo dicho, cambiar de tema y examinar la monarquía, pues antes hemos admitido que ésta es una de las *politeias* correctas. Analicemos si conviene, o no, la monarquía para que sea bien gobernada una *polis* o un país, o [conviene] más bien otra *politeia,* o [por el contrario] a unos aprovecha, [y] a otros no. Primero que todo determina-
1285a remos si hay una sola clase de realeza o muchas variedades. Fácil es de advertir que hay diferentes clases y que el sistema de gobierno no es uno para todos.

En la *politeia* de Laconia tiénese como la realeza que más se ajusta a la ley, pero no es una soberanía total: [sólo] cuando el monarca sale del territorio es jefe supremo en las [operaciones de] guerra. Asimismo, los [asuntos] concernientes a los dioses se confían a los reyes. Esta realeza es una especie de generalato autócrata y vitalicio. Pero no tiene el poder de [vida y] muerte, excepto en caso de cobardía, como en las expediciones militares de los antiguos, por el derecho de la fuerza. Lo confirma Homero: Agamenón soportaba se le injuriara en la asamblea [del pueblo], pero salidos a campaña era señor de [vida y] muerte. Dice, pues:

---

[65] Véase nota 55.

[66] El padre y "rey de los dioses y de los hombres". Reina en el Olimpo y, con una señal, un movimiento de su cabeza, conmueve el universo, según los poetas.

"A quien yo encuentre lejos del combate...
nada le salvará ni de los perros
ni de los buitres: pues me pertenece
la muerte"[67].

Esta es, pues, una forma de realeza, un generalato de por vida. De éstas, unas son hereditarias, electivas otras.

Fuera de ésta existe otra forma de monarquía, cuales se encuentran entre ciertos bárbaros. Poseen todas autoridad semejante a las tiranías y suelen ser ajustadas a la ley y hereditarias. Mas siendo por naturaleza los bárbaros de condición más servil que los Helenos[68], y los Asiáticos [más] que los Europeos, toleran los gobiernos despóticos sin rebelarse. Pero son tiránicos, según lo expuesto, aunque estables por ser hereditarios y ajustados a la ley. Y la guardia es propia de reyes, no de tiranos, por la misma razón: los ciudadanos custodian con sus armas a los reyes; a los tiranos, en cambio, los mercenarios. Aquéllos, de acuerdo con la ley, gobiernan con el consentimiento de los súbditos; éstos, a [gente] forzada. Por eso, aquéllos reclutan su guardia entre ciudadanos; éstos, contra los ciudadanos. He ahí dos formas de monarquía.

Empero otra tercera se dio entre los antiguos Helenos: llámase *esimnetas*™. Ésta es, en una palabra, una

---

[67] *Il.* 2, 391. La última cláusula —*si verba sunt eiusdem citationis* (T. W. ALLEN, OCT, *ad loc.)* — no aparece en las ediciones homéricas que hasta ahora nos ha entregado la crítica. Cfr. *Il.* 15, 348; 12, 248 s.; ARIST., *ET. a Nicóm.*, 3, 11. Posiblemente Aristóteles, al citar de memoria, mezcla varios pasajes, cosa no excepcional pues más adelante (1, VIII, 1338 a) sucede algo parecido, y así en otros lugares. Véase W. L. NEWMAN, *op. cit.*, III, págs. 262-264, n. 12.

[68] *Heleno:* "natural de Grecia" (*Dicc. Acad.*, s. v.). De Ἕλλην, -ηνος: griego.

[69] *Esimneta* (de *alaa*, decisión soberana, principalmente de los dioses, cfr. Dio. HALIC, *Ant. Rom.*, 5, 73): oficial de una *esimnetía*, que es el gobierno supremo nombrado por algunas *polis* antiguas en tiempo de emergencia o de crisis, de por vida o para un período determinado. La *esimnetía* es una forma especial y peculiar, algo como entre un reinado legal y

tiranía electiva, diferente de la bárbara no en cuanto que es ilegal sino sólo en cuanto que no es hereditaria. Y hubo quienes de por vida ejercieron tal autoridad; otros, por un período o para una obra determinada, como cuando los Mitilenos[70] escogieron a Pítaco[71] contra los exiliados [que venían] al mando de Antiménides[72] y de Alceo[73], el poeta. Alceo mismo en uno de sus escolios[74] atestigua que Pitaco fue elegido tirano. Y reprocha el que a

"Pitaco cacopátrida
hiciéronlo tirano
1285b de *polis* desgraciada,

---

una tiranía. La *esimnetía* es, en el fondo, la institución llamada en Roma *dictadura.* Lo que en la tiranía es ilegal no lo es en este mandato arbitrario — aun cuando este hecho no es del todo evidente—, como es la usurpación en aquélla. He ahí lo que distingue la tiranía de la *esimnetía:* a un solo individuo *esimneta* ("arbitro, mediador, legislador") se confieren poderes ilimitados. (Cfr. V. EHKENBERG, *op. cit.*, págs. 45 y ss.; W. L. NEWMAN, *op. cit.*, III, págs. 267-269, n. 30.) (Hemos vulgarizado la grafía **αἰσυμνήτης**.)

70 Habitantes de la capital de la isla de Lesbos. Durante la guerra con los persas, Lesbos desempeña un papel de importancia, y luego en la del Peloponeso (428 a. C.) cuando es tomada por los atenienses, quienes condenan a muerte a parte de sus habitantes, arrasan sus murallas, confiscan sus navios, y establecen colonias en su territorio; pero Lesbos obtiene la independencia después de la Paz de Antálcidas, para ser más tarde sometida por Macedonia y avasallada por Mitrídates, hasta ser declarada *civitas libera* por Pompeyo (HEROD., 1, 160, etc.; Tuc, 3, 2, etc.; JENOF., *Hel.*, 1, 6, 16, etc.; CAES,. *B. C,* 3, 102; TÁc, *Ann.*, 2, 54, etc.).

71 Véase libro II, nota 162.

72 Personaje poco conocido. Amigo de Alceo.

73 Alceo (*circa* 620 a. C), poeta lírico de Lesbos (véanse notas 62 y 70), es contemporáneo de Safo. Su vida atormentada se desenvuelve entre la política, la guerra, las aventuras, el vino y el amor. Toma parte activa en las guerras civiles de su patria contra la tiranía, y rehusa la amnistía concedida por Pitaco, contra quien desborda su ataque. (Cfr. M. BRICEÑO, S. J., *op. cit.*, I, págs. 283 y ss.)

74 *Escolio:* canto que en un banquete o festín se va entonando al són de la lira por cada uno de los comensales, uno tras otro, en cualquier orden — **σκολιός** 'torcido' [**μέλος** 'canción'] — según que al próximo improvisador le pase un ramito de mirto quien ha cantado antes (cfr. M. BRICEÑO, S. J., *op. cit.*, págs. 319 y ss.).

prodigándole a voces
[las turbas] alabanza" [75].

Estas [monarquías], pues, son y han sido de carácter tiránico por ser despóticas, mas por [ser] electivas y [tener] el asentimiento [popular son] de tipo real.

Hay una cuarta clase de monarquía real, la de los tiempos heroicos, aceptadas [por el consentimiento de todos], hereditarias y reguladas por la ley.

Los primeros [de la dinastía], por haber sido benefactores del pueblo en [la invención de] las artes o la guerra, o por haberlos reunido o suministrado tierras, llegaron a ser reyes de [subditos] voluntarios, y [eso pasó] como herencia a los descendientes. Eran jefes supremos en el manejo de la guerra y de los sacrificios que [no estaban reservados a los] sacerdotes, y eran, además, jueces en cualquier litigio, con juramento o sin él. El juramento consistía en levantar el cetro. En los viejos tiempos, su autoridad se extendía indefinidamente sobre la *polis,* dentro y fuera de ella. Más tarde, empero, los reyes mismos renunciaron a algunos [de estos privilegios], y otros les fueron arrebatados por el pueblo; en ciertas *polis* no quedaron a los reyes sino los sacrificios [rituales]; y donde todavía pudo hablarse de realeza, les dejaron la dirección de las guerras en el extranjero nada más.

Son estas las formas de realeza, cuatro en total: primera, la de los tiempos heroicos (con subditos voluntarios y limitaciones [bien] definidas: el rey era estratego y juez y cabeza del culto sagrado); segunda, la de los bárbaros (gobierno despótico [por derecho] de linaje,

[75] Fragm. 37 A (Bergk); cfr. *Ét. a Nicóm.* 9, 6. Escribimos "Pitaco *cacopátrida",* conforme al original. Literalmente κακοπάτριδα significa "de bajo nacimiento", dando a entender que el padre del tirano es Tracio de nación, y quizá esclavo (cfr. Tuc, 4, 109; Dio. LAERC, 1, 74), o simplemente que es "flagelo de la patria".

fundado en la ley); tercera, denominada *esimnetía*[76] (que es tiranía electiva); cuarta, la lacedemonia (que, en resumidas cuentas, es un generalato de linaje y perpetuo). Todas ellas difieren entre sí al modo dicho.

Aunque todavía queda una [quinta] forma de monarquía, cuando una sola [persona] es soberana de los demás, igual que cada pueblo o cada *polis* lo es de los [asuntos] comunes, que corresponde a la administración doméstica. Así como hay una [especie de] monarquía administrativa en el hogar, así también el gobierno absoluto de la *polis* y de un pueblo es una administración de uno o de muchos.

15. Dos apenas de estas [cinco] formas monárquicas vamos a considerar: la última y la espartana. La mayoría de las restantes son intermedias, porque o [son] soberanos de menos [autoridad] que una monarquía absoluta, o más que en Laconia. Así nuestro esquema se reduce prácticamente a dos puntos: primero, si es o no conveniente a las *polis* que haya un estratego vitalicio,
1286a y esto por linaje o por rotación; segundo, si conviene que un hombre sea él solo el soberano de todos, o no.

El estudio sobre el generalato [de esta índole] tiene más apariencia de legalidad que de *politeia* (en todas las dichas *politeias* es posible que exista) y así por de pronto lo omitimos.

La otra clase de realeza es una forma de *politeia,* que es menester considerar, y examinar las dificultades inherentes [a ella]. Comencemos por analizar si es preferible ser mandados por el hombre mejor, o por las leyes mejores. Los partidarios de un gobierno monárquico opinan que las leyes hablan en términos generales, sin referencia a contingencias particulares. En cualquier arte es absurdo regirse por la letra. En Egipto está permitido a los médicos alterar un tratamiento después del cuarto día (si [lo hacen] antes, [es] a riesgo propio).

---

[76] Véase nota 69.

Claro que por este motivo una *politeia* basada en [la] letra o [las] leyes no es la mejor.

Este principio general deben tenerlo presente los gobernantes: quien está totalmente desprovisto de pasión es mejor que el apasionado por naturaleza. Ahora bien, la ley está exenta [de pasión]; en cambio, toda alma humana la posee inevitablemente. Tal vez alguien replique que, en vez de eso, un [hombre] solo deliberará mejor en casos [particulares].

Que él debe ser legislador es evidente, y [que deben] existir leyes, aunque no tener autoridad cuando se desvían, conservando la autoridad en los demás [casos]. Mas si una ley no puede decidir en absoluto, o [al menos] bien, ¿debe gobernar uno [solo], el mejor, o todos? Hoy en día reunidos [los ciudadanos] juzgan, deliberan, y deciden, y sus determinaciones son todas de casos particulares. Cada [miembro en particular] es de seguro inferior al prudente; pero la *polis* se compone de muchos [individuos]; como un banquete al que contribuyen [muchos] es mejor que el de una simple [persona], así también mejor juzga en muchos asuntos el pueblo que un individuo cualquiera.

Por otra parte, más inmune a la corrupción es lo numeroso —por ejemplo, gran cantidad de agua—; de la misma manera la multitud es más incorruptible que unos pocos. Una persona dominada por la cólera o por cualquiera otra pasión, necesariamente se pervierte en el juicio, en cambio trabajo [es] que se encolericen y se equivoquen todos al tiempo.

Supongamos ahora que el pueblo conste de [hombres] libres, que nada obren contra la ley excepto en [aquello] en que ésta es por fuerza deficiente. Mas si tal [condición] no [se da] fácilmente en una multitud [supongamos que] al menos la mayoría sean hombres y
1286a ciudadanos buenos: ¿ qué es menos incorruptible, un solo gobernante, o una multitud numerosa de gente de bien? Claro está que la multitud. "—Pero [ésta] se fracciona

[en particular]; en cambio, un individuo no se fracciona". A esto podríamos replicar tal vez que son de alma recta, como aquel individuo [solo].

Si el gobierno de muchos hombres, todos buenos, se llama aristocracia y el de uno solo monarquía, la aristocracia debería preferirse para las *polis* más que la realeza, bien sea que el gobierno esté sostenido por las armas o no, si es [posible] encontrar muchas [personas] de igual [calidad].

Quizá por ello hubo reyes inicialmente, porque era raro encontrar varones distinguidos en virtud, y en aquellos tiempos además habitaban *polis* pequeñas. Los hacían reyes por algún beneficio [recibido], que es [precisamente] tarea de hombres de bien. Mas cuando surgió un número de personas de mérito par, ya no [lo] soportaron sino que buscaron cierta comunidad y elaboraron una *politeia.* Pero tornáronse peores, se enriquecieron con los [fondos] públicos, y entonces, de allí casi [con seguridad], se originaron las oligarquías: porque estimaron en mucho la riqueza. De ahí pasaron primero a las tiranías y de éstas a la democracia. Puesto que, debido al torpe afán de lucro, [los oligarcas] se fueron reduciendo siempre más, fortificaron las masas, las cuales acabaron por imponerse y dar origen a las democracias. Y como ha ocurrido que las *polis* han ido creciendo, es imposible tal vez otra [forma de] *politeia* distinta de la democracia.

Aun suponiendo que lo mejor para la *polis* sea el rey, ¿qué decir de sus hijos? ¿Tendrá que reinar su estirpe?; pero si resultan como los ha habido, serán un desastre. "—Es que, siendo rey, no transmitirá [el cetro] a los hijos". Difícil creerlo; y [siendo] dificultoso [necesita] mayor virtud [de la] que [hay] en la naturaleza humana [77].

[77] Este párrafo, desde "aun suponiendo...", es citado por Juliano, *Ep. ad Them.,* 260 d. s.

Otra dificultad es sobre la Guardia de Corps. Quien vaya a reinar, ¿debe tener una [Guardia] armada en torno a sí, con que podrá someter a los refractarios a su autoridad, o cómo podrá administrar su mandato? Pues aun cuando sea soberano legal y nada haga a su arbitrio contra la ley, todavía deberá tener consigo necesariamente una fuerza que vigile [el cumplimiento de] las leyes. Fácil es quizá responder en el caso de un rey como el descrito: debe tener una fuerza armada, pero fuerza superior a [la] de un solo [individuo], o de un grupo, e inferior a la del pueblo total. Los antiguos decretaban la guardia cuando constituían en la *polis* a quien denominaban *esimneta*[78] o tirano. Cuando Dionisio[79] reclamó una Guardia de Corps alguien aconsejó a los Siracusanos le concedieran un número [limitado] de guardias.

1287 a 16. Vamos a tratar ahora, y a inquirir [el caso] del rey que hace todo a su antojo. El llamado monarca legal no es una forma [específica] de *politeia*, como ya dijimos. (En todas es posible un mandato por vida, como en la democracia y en la aristocracia, y muchos confían a una [persona el ser] arbitro de la administración: tal oficio se da en Epidanmo[80] y aun en Oponto[81] aunque menor en parte.)

Respecto a la llamada *pambasileia*[82] (en que el rey maneja todo a su antojo), no es conforme a la naturaleza —según algunos— el que uno sea el amo de todos los ciudadanos, al menos donde la *polis* se com-

---

[78] Véase nota 69.

[79] Dionisio I, tirano de Siracusa del año 405 al 367 a. C. (véase libro I, nota 37).

[80] Véase libro II, nota 70.

[81] *Polis* de Grecia central, la más importante de la Lócrida oriental. Según la leyenda, es aquí donde viven un tiempo Deucalión y Pirra, sobrevivientes del Diluvio.

[82] *Pambasileia*, παμβασιλεία, lit. "reinado sobre todas las cosas", "monarquía absoluta".

pone de [hombres] iguales[83]. Pues para quienes por naturaleza son iguales debe haber naturalmente un mismo derecho y una misma dignidad. Y así como asignar el mismo alimento o vestido a los cuerpos, si son desiguales, es nocivo, de igual manera acontece con las dignidades: [al asignar] por parejo lo desigual a los iguales. En consecuencia, tan justo es gobernar como ser gobernados, pero [que ambas cosas se hagan] por turno. Lo cual ya [implica] una ley: porque el orden es una ley.

Es preferible, pues, conforme a este razonamiento, que la ley gobierne y no cualquiera de los ciudadanos, y aun si [es] mejor que gobiernen varios, habría que constituirlos en guardianes y ministros de las leyes, porque si es menester que haya magistraturas, no es justo —dicen— [que sea] uno solo [quien tenga el poder] siendo iguales todos.

Es verdad, cuando la ley no parece capaz de decidir, mucho menos un individuo podría determinarlo. Pero es que la ley educa de propósito gobernantes, encomendando luego a su justo criterio el juzgar y determinar lo que falte. Más aún, les permite rectificar lo que por experiencia juzguen mejor [que] las leyes establecidas. Así, pues, exigir que reine la ley, es como pedir que Dios y la razón reinen solos; sostener lo contrario, es agregar también un [elemento] bestial: la concupiscencia; fuera de que la pasión pervierte a los gobernantes, aun siendo buenas personas[84]. Por ende, la ley es [la] razón liberada de la pasión.

El paralelo tomado de las artes es aparentemente falso: que es malo formularse uno la medicina según los libros, cuando es preferible acudir a los que saben la ciencia. Pero éstos no proceden contra la razón por motivos de amistad, sino que una vez curados [los pacientes] perciben los honorarios. En cambio, en los cargos

---

[83] Desde "respecto a la llamada..." es citado por Juliano en la mencionada *Ep. ad Them.,* 261 b.

[84] Desde "Así, pues, exigir..." es citado por Juliano, *op. cit.,* 261 b-c.

públicos suelen obrar muchas veces por insolencia o por favoritismo. Si el [paciente] sospecha que los médicos están en connivencia con los enemigos para eliminarlo por ganancia, buscaría más bien la curación en los libros.
1287 b De hecho, los médicos mismos cuando están enfermos llaman a otros galenos, y los maestros de gimnasia a otros maestros cuando [quieren] ejercitarse, como quien no puede discernir lo verdadero por juzgar en causa propia, influidos por sus sentimientos. Es evidente, pues, que al buscar la justicia los hombres buscan el [término] medio, y la ley es ese [justo] medio. Las leyes consuetudinarias son de mayor autoridad y [versan] sobre asuntos más importantes que las escritas; y un hombre gobernando [puede] ser más seguro que la norma escrita, pero no que la consuetudinaria.

No es fácil, además, que uno solo supervise muchas cosas: sino que habrá menester de numerosos gobernantes subordinados, y siendo así, ¿qué diferencia hay [entonces] entre establecerlos ya desde el principio, o nombrar uno solo de ese modo?

Más aún, lo que antes se dijo, si es justo que gobierne el varón virtuoso, porque es mejor, entonces al menos dos varones virtuosos son mejores que uno por separado. Es el [dicho homérico]:

"Cuando van dos juntos [uno se anticipa al otro en advertir lo que conviene; cuando se está solo, aunque se piense, la inteligencia es más tarda y la resolución más difícil...]"[85],

y el deseo de Agamenón:

"¡Ojalá tuviera yo diez consejeros semejantes![86] [Entonces la ciudad del rey Príamo[87] sería pronto tomada y destruida por nuestras manos]".

---

[85] *Il.* 10, 224, y 13, 235 s.

[86] *Il.* 2, 372. Agamenón está hablando de Néstor.

[87] "Ciudad de Príamo", es decir, Troya o Ilion, donde —según la leyenda— se desarrolla la célebre guerra de diez años, entre los griegos comandados por Agamenón, y el reino de Príamo, en el siglo XII a. C.

Hoy en día existen, entre otros, magistrados —como el juez— con autoridad para decidir sobre asuntos que la ley no puede determinar, puesto que en las materias en que [sí] puede nadie discute que la ley es quien mejor manda y decide.

Pero unas cosas pueden ser abarcadas por las leyes y otras no; lo cual hace dudar e investigar si es la mejor ley o el mejor hombre quien debe gobernar. Porque legislar sobre lo que está sujeto a deliberación es imposible. No se niega, pues, que es menester un hombre para juzgar en estos campos, sino el que sea uno y no muchos.

Todo gobernante instruido por la ley tiene criterio recto; mas sería absurdo pretender que uno viera con dos ojos y percibiera con dos oídos y actuara con dos pies y manos mejor que muchas [personas] con muchos [órganos]. En nuestros tiempos, los monarcas hácense [para sí] ojos y oídos y manos y pies: pues nombran colaboradores a los amigos del gobierno y suyos[88]. No siendo amigos no obrarán conforme a su política. Pero si lo son de él y del gobierno, el amigo es un igual y semejante, y si el [monarca] piensa que los amigos han de gobernar está pensando que deben gobernar sus iguales y semejantes.

Tales son prácticamente los argumentos que se esgrimen contra la realeza.

17. Esto, sin embargo, en ciertos casos podría ser válido, pero en otros no. Pues no es justo y conveniente por naturaleza un [gobierno] despótico [para unos], monárquico para otros, político para unos más; pero la tiranía jamás es natural, como tampoco las otras desviaciones de las *politeias:* son contrarias a la naturaleza.

---

[88] Desde "mas sería absurdo..." es citado textualmente por Musurus en los Schol. Aristoph., *Acharn.* 92.

1288 a Y por todo lo dicho, es manifiesto que entre iguales y semejantes no es conveniente ni justo que un individuo sea el amo de todos, aun no habiendo leyes, pues él sería la ley; ni, habiéndolas, que sea un buen [monarca] con los [subditos] virtuosos, o perverso con los perversos, ni aun cuando supere en virtud, a no ser en un caso especial. En qué caso, lo diremos, aun cuando ya en parte se ha dicho antes.

Primero que todo debemos definir qué es lo apto para un régimen monárquico, qué para uno aristocrático, qué para uno político. Apto para el monárquico es el pueblo capaz por naturaleza de producir una raza superior en virtud hacia una hegemonía política; para el aristocrático, el pueblo que por naturaleza engendra un linaje idóneo para ser regido con gobierno propio de seres libres, por hombres que en virtud son caudillos que saben manejar un gobierno político; para el último, el pueblo en que naturalmente brota una población política, capaz de obedecer y de mandar de acuerdo con la ley, la cual distribuye las magistraturas a los ricos, según el mérito.

Cuando, pues, suceda que haya toda una familia o un individuo entre los demás tan eminentes en mérito que en éste sobrepase al resto, entonces será justo que ésta sea la familia real y soberana de todos, o que ese individuo sea rey. Pues, como hemos explicado antes, tal [solución] está bien no sólo de acuerdo con el derecho que han acostumbrado conceder los fundadores de *politeias,* sean aristocráticas u oligárquicas o también democráticas (porque todos reclaman la excelencia, aun cuando no la misma), pero siempre según lo dicho anteriormente. Porque es impropio matar o desterrar o de alguna manera condenar al ostracismo a un hombre tal, o pretender que, a su turno, sea gobernado: porque es antinatural que la parte sea superior al todo; lo cual acontecería a un ser de tanta excelencia. De modo que

sólo queda obedecerle, y que él sea soberano no en ocasiones sino incondicionalmente.

Sean estas las conclusiones sobre la realeza, cuáles son las diversas formas, si conviene o no conviene a las *polis* y a cuáles y cómo.

18. Hemos sostenido que los tipos correctos de *politeias* son tres, y que de éstos el mejor es necesariamente el administrado por los mejores. Éste, a su vez, es aquel en el cual un individuo entre todos o una familia entera o un pueblo ha sobresalido por su virtud, y son capaces los unos de obedecer y los otros de gobernar, en vista de una vida más apetecible. Hemos otrosí demostrado, al comienzo, que la virtud del individuo es necesariamente idéntica a la del ciudadano de la *polis* perfecta. Es pues evidente que, por esto y en la misma forma, un hombre se hace virtuoso, que se puede establecer una *polis* de
1288b régimen aristocrático o monárquico, y que la educación y hábitos que hacen virtuoso a un hombre serán los mismos que lo hacen político y rey.

Determinadas estas conclusiones sobre la *politeia,* intentaremos hablar de la mejor, cuál es la manera natural de originarse, y cómo se organiza. [Es menester realizar la investigación siguiente en debida forma]. . .[89]

[89] La frase final, que la edición clásica de Oxford en su texto original pone entre corchetes, parecería llevar naturalmente al libro que figura como VII en esta misma edición, que estamos siguiendo. En efecto, al comenzar el libro VII se repiten esas palabras. Pero es posible que esa brusca terminación del libro III sea añadidura tardía de un editor que, sin duda, admite o sugiere otro orden en los libros. Véase *Prólogo* del traductor, I, c. Respetamos el texto.

LIBRO CUARTO

INTRODUCCIÓN AL LIBRO CUARTO

Difícil es decir cuál de los libros de *La Política* es más interesante, pues los criterios de clasificación varían. Pero, ciertamente, el carácter del libro IV es inconfundible: un pensamiento tan concreto, un análisis tan plástico, unas conclusiones tan claras. Dentro del análisis institucional, puede ser una pieza maestra y se adelanta en siglos a los descubridores del análisis de sociología política.

I. SINOPSIS

1) *Estudio de las "politeias"*

El primer capítulo es una introducción metodológica al estudio de las *politeias.* Distingue varias formas de análisis: una es la *politeia* ideal, creada con base en aspiraciones; otra es la *politeia* practicable de acuerdo con las circunstancias concretas; una tercera es la *politeia* practicada cuyo análisis debe abarcar su origen y duración con los elementos que la han determinado; la cuarta, finalmente, sería el ideal-tipo de *politeia* por cuanto sería la que de mejor forma se adaptaría prácticamente a todas las *polis.*

Deben asimismo conocerse las técnicas que permiten legislar de acuerdo con cada *politeia.*

2) *Continuación del mismo estudio*

Una segunda parte podría reducirse a la materia de los capítulos 2, 3 y mitad del 4. En éstos se podrían distinguir dos elementos. En primer lugar, entra a tratar Aristóteles las *politeias* en particular, los criterios de determinación y las variedades.

Pasa después a unas aclaraciones de orden metodológico, insistiendo en los muchos elementos que componen una *polis* y cómo las diversas combinaciones de los elementos van a determinar que sea esta o aquella *politeia.*

Los elementos a los que concede mayor importancia son: a) las categorías socioeconómicas; b) las categorías profesionales; c) la constitución de mayorías y minorías; d) las magistraturas: los que mandan y los que sirven, los que deliberan y los que juzgan.

A partir de algunos de los criterios expuestos, analiza los constitutivos de la democracia y de la oligarquía.

3) *Nueva división de las "politeias"*

Creemos que a mitad del libro IV podemos encontrar una nueva división en virtud de la importancia de la materia: la democracia y sus variedades, lo mismo que la oligarquía y su clasificación.

Se dan distintas clases de democracia pues existen diversidades en el pueblo. Cinco son las formas principales de democracia: el criterio de diversidad está dado por la clase de *participación* en las magistraturas.

Asimismo las oligarquías son diversas gracias a que los notables también son diferentes: el criterio está dado por la relación entre la riqueza y la participación en las magistraturas. Aristóteles distingue cuatro clases de oligarquía.

Tanto en las democracias como en las oligarquías se considera el lugar que ocupa la ley en la disposición del gobierno.

Complementa Aristóteles la clasificación con otras formas de democracia y oligarquía, bastante oscuras en los criterios de clasificación y en cuyo análisis mezcla una sociología política y unos elementos institucionales.

Termina esta parte (cap. 6) estableciendo cómo democracia sería aquella que se establece entre ciudadanos entregados al trabajo y no al ocio, siendo éste padre de la politiquería.

4) *La aristocracia y la "politeia"*

La claridad no es la característica de estos capítulos (7, 8, 9) del libro IV.

La base general es la de que todas las formas de *politeia* están claramente caracterizadas por un trazo especial, mientras que la *politeia* no es una forma pura, sino combinada. Ya se han caracterizado las otras formas, menos la aristocracia y la forma combinada.

La aristocracia está formada por los mejores, en virtud de su calidad moral: todo individuo es buen ciudadano. Los gobernantes se eligen de acuerdo con el mérito. Claro que al mérito se pueden añadir la riqueza y la voluntad popular. Y de conformidad con estos diversos elementos, se pueden dar diferentes clases de aristocracia, como también de democracia y oligarquía.

La *politeia* resulta de la combinación de otras formas: de la democracia y la oligarquía. Si esa mezcla tiene mucho de elemento oligárquico se puede llegar a pensar que se trata de una aristocracia. Pero cuando tiene más inclinación a la democracia, se denomina *politeia.* Los elementos que entran en una *politeia* son: libertad, riqueza y mérito, aunque bastaría con los dos primeros.

¿Cómo se hace la combinación de los diversos elementos de la *politeia?* a) Tomando elementos comunes a las legislaciones democrática y oligárquica. b) Tomando el término medio de lo que ordenan ambas legislaciones. c) Tomando elementos de cada una de las legislaciones.

Y el criterio de una buena combinación se presenta cuando la *politeia* puede denominarse democracia y oligarquía: eso significa que se consiguió el justo medio entre ambas. El ejemplo es la *politeia* de los Lacedemonios.

5) *La tiranía*

Tres especies de tiranía reconoce Aristóteles: la que se hace por elección y en donde se gobierna de acuerdo con la

ley; aquella donde el tirano gobierna despóticamente; y aquella en la que gobierna sin responsabilidad ante nadie, con miras al bien personal del tirano.

6) *La mejor de las "politeias"*

Los criterios para determinar la mejor *politeia* son dos: a) Que pueda ser compartida por la mayoría de los hombres, quienes no son excesivamente virtuosos, sino que llevan una justa mediocridad. b) Que esté al alcance de todas las *polis.*

En primer lugar, una *polis* debe estar compuesta por un núcleo humano de clase media económica, porque en donde lo está por los muy ricos o los muy pobres, no hay posibilidad de ser gobernado y gobernar. La *polis* debe componerse, en la mayor medida posible, de iguales y semejantes. Así se genera la estabilidad política.

Allí donde algunos poseen en demasía, y otros nada tienen, se establece o una democracia extremada, o una oligarquía intemperante, o, por causa de los dos extremos, una tiranía: porque tanto de una democracia radical como de una oligarquía, puede engendrarse una tiranía.

Además, donde es abundante la condición social media se evitan las facciones y divisiones. Y hasta una democracia es más estable, habiendo una categoría social media mayoritaria. Cuando la mayoría es indigente, la democracia se arruina. Más aún: los mejores legisladores, como Solón, Licurgo y Carondas, han pertenecido a las categorías medias.

Pero como es raro encontrar una situación así, las *politeias* son casi siempre o democracias radicales u oligarquías.

Por lo tanto, la mejor *politeia* es la formada por la categoría socioeconómica media: y tanto mejor será cuanto se combinen mejor los elementos.

7) *Participación como criterio de la "politeia"*

Las formas de participación son cinco: la asamblea popular, las magistraturas, los tribunales, la milicia, y los juegos atléticos.

Ahora bien, en las *politeias* no adecuadas a la mejor, se abusa de una u otra forma en favor de los ricos o también de los indigentes.

Una base fundamental para poder participar es la propiedad. No puede darse un principio general de cuánto deba poseerse, pero se debe establecer examinando la cuantía máxima posible.

En algunas *politeias,* los únicos que participan son los hoplitas; entre los Helenos en la primera forma, eran soldados los que participaban. Las viejas *politeias* fueron de tipo oligárquico o monárquico a causa de la oligantropía: no eran muchos los de condición media, y siendo pocos en conjunto e insignificantes por la organización, *se contentaban más con ser mandados.*

De las formas de participación reseñadas, tres son las fundamentales y como tales determinan la clase de *politeia* según como estén concertadas: la participación en la deliberación de los asuntos públicos; la participación en las magistraturas; y la participación en la administración de justicia.

a) *Participación en la deliberación de los asuntos públicos.* — Si todos los ciudadanos son llamados a deliberar, tenemos una democracia. Hay varias formas para organizar las deliberaciones democráticas.

Si solamente deliberan unos cuantos ciudadanos, nos hallamos ante una oligarquía. También existen diversas formas de deliberación oligárquica.

Asimismo hay formas de deliberación propias de una aristocracia y de una *politeia.*

b) *Participación en las magistraturas.* — Por *magistraturas* han de entenderse los cargos para deliberar sobre asuntos particulares, para juzgar y dar órdenes. Se puede saber cuántas magistraturas son necesarias en una *polis* y cuántas son convenientes y a qué clase de asuntos deben corresponder. También sabemos cómo unas magistraturas corresponden a determinada *politeia* y otras a una distinta.

Se dan muchas formas de escoger los magistrados: algunos procedimientos son democráticos; otros, oligárquicos; otros aristocráticos; y otros son propios de la *politeia.*

c) *Participación en la administración de justicia.* — Existen ocho clases de tribunales, de acuerdo con las materias que son objeto de juicio. Y hay cuatro formas de ser elegido magistrado: de éstas unas corresponden a la democracia, otras a la oligarquía, otras a la aristocracia, y otras a la *politeia.*

II. ELEMENTOS ANALÍTICOS

1. — *Principios de ética*

— La vida feliz es la virtuosa.

— La virtud está en el justo medio.

— La mejor vida es el justo medio, pero un medio alcanzable para todos.

— Teniendo bienes moderados es fácil obedecer a la razón, pero difícil siendo muy rico o muy pobre.

— La posesión moderada de los bienes de fortuna es la mejor de todas.

— La *polis* no se establece solamente en función de las necesidades primordiales de la vida, sino para conseguir un bien.

2. — *Principios de política general*

— *Politeia* es una organización de poderes en la cual todos se distribuyen según el predominio de los que participan o según cierta igualdad común.

— *Politeia* es la organización de los poderes en la *polis,* fijando cómo se distribuyen, cuál es elemento soberano y cuál es el fin de cada comunidad.

— Una o dos son las formas bien estructuradas de *politeia:* el resto son desviaciones.

— Debe haber tantas *politeias* cuantas organizaciones, según se den superioridades y desigualdades entre las partes.

— La razón de que haya muchas *politeias* reside en que los elementos de toda *polis* son muy numerosos.

— Los elementos de una *polis* son: las familias, los pobres, los ricos, la clase media, los hoplitas, los militares, los campesinos, los mercaderes, los artesanos, los jornaleros (entre el pueblo), y entre los notables, la cuantía de la riqueza determina las profesiones, los nobles y los de mérito.

— Pueden considerarse como fundamentales a la *polis* las partes que tienden a satisfacer las necesidades indispensables, las que constituyen la fuerza militar y contribuyen a la administración de justicia y deliberación. Los ricos, los magistrados y funcionarios públicos, ya que sin gobernante no puede existir la *polis.*

— Es imposible que los mismos sean a un tiempo indigentes y ricos: por este motivo son considerados por excelencia como las partes de la *polis.*

•— En la *polis* es menester que alguien administre y discierna lo que es justo.

— Es preciso que haya quienes sean capaces de mandar y de servir a la *polis* permanentemente o por turno.

— Ricos y pobres son elementos antagonistas entre las partes de la *polis.*

— Las *politeias* se determinan de acuerdo con la supremacía de ricos o pobres.

— Las leyes son las reglas según las cuales los magistrados deben gobernar a los súbditos y vigilar a los transgresores.

— Unas mismas leyes no convienen por igual a todas las *politeias.*

— Donde las leyes no mandan, aparecen los demagogos: ahí el pueblo es monarca compuesto de muchos y se convierte en déspota.

— Donde no gobiernan las leyes no existe una *politeia.*

— La ley debe gobernar sobre todo.

— Un decreto no puede ser regla general.

— Una *politeia* no se cambia súbitamente.

— Un cambio real de *politeia* puede darse luego de alteraciones políticas.

— El ocio y el gobierno de leyes están en relación inversa.

— Es conveniente que una *politeia* tenga estabilidad propia y no por apoyo venido del extranjero.

— La estabilidad de una *politeia* se da porque ninguna de las facciones de la *polis* quiere otra *politeia.*

.• — En toda *polis* hay tres clases de comunidad: los muy ricos, los muy pobres y los que constituyen el término medio entre los primeros y los segundos.

— Los individuos de condición media no ambicionan los cargos públicos ni los rechazan, lo cual es bueno para la *polis.*

— La preocupación por los asuntos privados impide a los ricos la participación en la asamblea y los dicasterios; todo lo contrario sucede con los pobres: esto hace que los pobres, y no las leyes, sean el poder soberano de la *politeia.*

— Tres son los títulos que se disputan la igualdad en la participación en la *politeia:* libertad, riqueza y mérito. La nobleza es riqueza acompañada de mérito.

— La decisión de la mayoría que participa en una *politeia* es el criterio que prevalece en todas las *politeias.*

— Aquella *polis* es mejor gobernada cuando se compone de lo que decimos ser *por naturaleza* el núcleo de la *polis* (los iguales y semejantes).

— La comunidad política de clase media es la mejor: esta clase ni codicia ni es codiciada.

— Con abundante clase media, menos son los partidos y disensiones de los ciudadanos.

— El régimen mejor es el moderado.

— Los mejores legisladores han sido de clase media, tales como Solón, Licurgo y Carondas.

— La mejor y la peor de las *politeias* se juzgan por su acercamiento o su alejamiento de la del justo medio.

— La *polis* anhela estar compuesta de iguales y semejantes, lo cual se da en la condición social media.

— Los que gobiernan miran a su propio interés y no al de la *polis.*

— Es menester que aquella porción de la *polis* que desea la permanencia de la *politeia*, sea más fuerte que la que no la desea.

— La calidad de una *polis* consiste en la libertad, riqueza, educación y nobleza.

— La cantidad de una *polis* se determina por la superioridad numérica de una de sus partes.

— Cuanto mejor se combine una *politeia* tanto más estable será.

— Más arruinan a las *politeias* las usurpaciones de los ricos que las de los pobres.

— Los participantes de la *politeia* deben ser más que los no-participantes.

— Los indigentes —no participantes de las magistraturas— quieren tener tranquilidad a condición de que nadie abuse de ellos ni los prive de su propiedad.

—En toda *politeia* hay tres elementos que necesitan estar concertados: la asamblea deliberativa, las magistraturas, la administración de justicia.

— El cuerpo deliberativo decide acerca de la guerra y de la paz, de formar alianzas y romperlas, de las leyes, de la pena de muerte, del destierro y la confiscación de bienes, de la elección de magistrados y su rendición de cuentas.

— Deliberan mejor los ciudadanos, cuando lo hacen en común: el pueblo junto con los nobles y éstos con la masa.

— Es ventajoso que quienes deliberan sean elegidos o sorteados en proporciones numéricamente iguales a las de los diversos grupos.

— Como *magistratura* deben denominarse aquellas a las cuales se encomienda el deliberar sobre determinados asuntos, el poder juzgar y dar órdenes: dar órdenes es lo más característico de la autoridad.

— No pueden considerarse como magistrados todos los designados por voto o por sorteo.

— A veces, las *polis* pequeñas y también las grandes necesitan unos mismos arcontes y leyes.

— En las *polis* pequeñas es inevitable que muchos cargos se acumulen en pocas manos.

— Nada impide que muchas funciones se acumulen, porque no interfieren entre sí.

— Hay algunas diferencias en las magistraturas según los regímenes: las mismas son apropiadas en un lugar e impropias en otro.

— Ocho son los tribunales de acuerdo con las causas que hay que juzgar: rendición de cuentas; delitos contra los intereses públicos; delitos contra la *politeia;* litigios entre funcionarios públicos y particulares sobre multas; contratos de gran cuantía; homicidio; pleitos de extranjeros; contratos de poca cuantía.

3. — *Principios de política particular*

— Se dan *politeias* correctas y *politeias* desviadas.

a) *Correctas*

La aristocracia

— Sólo puede llamarse con propiedad aristocracia aquella *politeia* que consta por completo de los mejores en virtud y en calidad moral.

— En la aristocracia, el mismo individuo virtuoso es sin más un buen ciudadano.

— Dondequiera que la *politeia* tiene en cuenta la riqueza, la virtud y la voluntad del pueblo, es aristocrática.

— La aristocracia no es una *politeia* desviada.

— La aristocracia concede el predominio a los mejores.

— Parece imposible que una *polis* regida por una aristocracia no tenga una buena legislación.

— La aristocracia parece consistir, ante todo, en la repartición de las magistraturas según virtud.

— En la deliberación aristocrática, determinadas personas deciden de ciertos asuntos y todo el mundo de otros, como de la guerra y la paz.

— Para la elección de magistrados, la fórmula aristocrática es la de que ciertos individuos sean escogidos entre todos y que todos lo sean de entre algunos.

— Para escoger jueces, la fórmula aristocrática consiste en elegir unos de entre todos y otros de un grupo determinado.

La *politeia*

— La *politeia* no es una *politeia* desviada.

— La *politeia* es una fusión de oligarquía y democracia.

— Para hablar de una *politeia* basta con la mezcla de ricos y pobres.

— El criterio de una buena mezcla de democracia y oligarquía es cuando la *politeia* puede denominarse democracia y oligarquía: esto ocurre con el término medio en que desaparece cada uno de los extremos.

— Para escoger magistrados, la fórmula de la *politeia* es la de que parte sea elegida de entre algunos, parte por votación, parte por suerte.

— La fórmula para escoger jueces, es la misma de la aristocracia.

b) *Desviadas*

Entre los diversos sistemas de *politeias*, los más frecuentes son las democracias y las oligarquías.

La democracia

— La democracia como desviación es la más moderada.

— Las formas democráticas son las más descuidadas y suaves.

— La democracia no es simplemente el régimen en donde la mayoría es el elemento dominante: democracia es donde dominan los libres.

— No es democracia si los libres, siendo pocos, mandan sobre una mayoría que no es libre.

— Si mandan los libres, y pobres por ser mayoría, hay democracia.

— Muchos son los libres y pocos los ricos.

— Existen muchas especies de democracia por haber varias clases de pueblo común.

— Una forma de democracia es la que se basa en la estricta igualdad.

— Otra forma de democracia es donde los oficios públicos se conceden según tasas bajas de propiedad.

— Otra forma, es aquella donde participan todos los ciudadanos no descalificados y domina la ley.

— Otra es aquella en que todos forman parte de las magistraturas con sólo ser ciudadanos y domina la ley.

— Otra es aquella donde el pueblo es soberano y no la ley: una democracia así es análoga a la tiranía.

— En los regímenes democráticos que se rigen por leyes, no existen demagogos, sino que los ciudadanos mejores están en los primeros puestos.

— Los demagogos son los responsables de que los decretos populares prevalezcan sobre las leyes, por llevar todo ante la asamblea popular.

— Parece imposible que una *polis* regida por elementos bajos goce de una buena legislación.

— Lo que no es despótico por causa de las leyes, puede llegar a serlo por el comportamiento y la educación del pueblo.

— Una democracia puede serlo por ley, pero la conducta y los hábitos de la gente se oligarquizan.

— Cuando campesinos o pequeños propietarios son los que ejercen el poder supremo de la *politeia,* gobiernan conforme con las leyes, pues dedicados al trabajo no pueden darse al ocio: así convocan solamente las reuniones indispensables de la asamblea popular e imponen la ley.

— En la democracia gobierna la ley, cuando no es mucha la gente que puede vacar a la política por la estrechez de medios económicos.

— Cuando los indigentes son la gran mayoría, se establece una democracia extremada.

— Cuando en una democracia los indigentes sobrepasan en número a la clase media, la democracia se arruina.

— Cuando el número de pobres predomina, allí hay una democracia y cada forma de democracia depende del respectivo elemento popular que la compone (artesanos, campesinos, jornaleros, etc.).

— En las democracias se emplean ardides en la participación contra los ricos, para que se desanimen de hacerlo.

— Que todos deliberen sobre todo, es propio de la democracia.

— Es ventajoso para la democracia hacer asistir a la deliberación a los ciudadanos aun bajo multa.

— Es necesario, en las democracias, que haya una magistratura cuyo cuidado sea preparar las deliberaciones del pueblo, para que éste viva ocupado.

— Cuando hay generosas retribuciones, la asamblea popular, despreocupada de otros trabajos, se reúne muchas veces para decidir de todos los asuntos.

— Para el escogimiento de magistrados, la fórmula aristocrática es la de que todos de entre todos lo hagan por elección o por sorteo.

— Para la elección de jueces, la forma democrática saca los jueces de entre todos para decidir sobre todos los asuntos.

La oligarquía

— Una oligarquía es una forma desviada, la segunda en la escala de las *politeias* desviadas.

— Una oligarquía no es mejor que otra, sino menos mala.

— La oligarquía no es aquella en donde simplemente pocos mandan.

— La oligarquía es donde dominan los ricos.

— Existen muchas especies de oligarquía, como son diversas las clases de notables.

— Una forma de oligarquía acontece mediante la ocupación de magistraturas sobre un monto muy elevado de propiedad.

— Otra forma, cuando las magistraturas se dan mediante altos ingresos y los mismos propietarios son quienes cubren las vacantes.

— Otra, cuando el hijo sucede al padre en el cargo.

— Otra, cuando además de la característica anterior, no domina la ley.

— La oligarquía es más extremada en la medida en que los poseedores de bienes sean menos y más ricos.

— El gobierno que no permita una amplia participación en las magistraturas es oligárquico.

— La oligarquía se compone de nobles y caballeros.

— La educación y la alcurnia acompañan a los pudientes: se llama nobles, caballeros y distinguidos a los que tienen bienes.

— Los muy poderosos ni quieren obedecer ni saben hacerlo.

— Donde la cantidad es excedida por lo que sobra en calidad, surge una oligarquía que, a su vez, se divide de acuerdo con la clase de mayoría oligárquica.

— En una oligarquía se usan diversos ardides para evitar la participación política del pueblo.

— Que unos cuantos ciudadanos deliberen de todos los asuntos es oligárquico.

— Hay diversas variedades de deliberación oligárquica:

— Cuando son elegidos gracias a moderadas posesiones y no alteran nada de lo que la ley prohibe, ésta es una oligarquía moderada.

— Otra, cuando no todos forman parte en las deliberaciones, sino unos selectos que gobiernan según la ley.

— Otra, cuando los que deciden se eligen a sí mismos y el hijo sucede al padre y se hacen amos de las leyes: esto es lo más oligárquico de todo.

— En las oligarquías se deben instituir unas magistraturas para defender la ley.

— Para el escogimiento de magistraturas, la fórmula oligárquica es la de que unos de entre todos elijan, parte por votación y parte por suerte.

— Para la elección de jueces, la fórmula oligárquica es la de que entre algunos sean escogidos aquellos que juzgarán sobre todas las materias.

La tiranía

— La tiranía es la peor de las *politeias* desviadas, por ser la corrupción de la primera y más divina.

— Hay tiranías de tipo regio por ser establecidas según la ley, en cuanto gobiernan monárquicamente, con consentimiento de los subditos.

— Hay tiranías de tipo tiránico en cuanto mandan despóticamente según el propio capricho.

— La tiranía por excelencia se da cuando, sin responsabilidad ante nadie, el gobernante maneja a todo el mundo, iguales y superiores, contra la voluntad de éstos.

— Ningún hombre libre tolera de buena gana un gobierno tiránico.

— Cuando se presenta una *polis* con exceso de indigentes, o con exceso de ricos, se establece una democracia extremada, o una oligarquía intemperante, o, por causa de los dos extremos, una tiranía.

De un gobierno de la clase media

— Una clase media mayoritaria no es frecuente: de ahí los regímenes políticos extremos.

— Los ricos jamás se alian con los pobres contra la clase media: ni los ricos querrían estar sometidos a los pobres, ni éstos a aquéllos.

— Nunca, o raras veces, ha existido una *politeia* de clase media.

— Las antiguas *politeias* fueron en realidad de tipo oligárquico, pues a causa de la oligantropía no eran muchos los de condición media, y siendo pocos en conjunto e insignificantes por la organización, se contentaban con ser mandados.

III. METODOLOGÍA

Señalemos algunos aspectos importantes.

En el libro que comentamos, Aristóteles es pródigo en principios metodológicos. "En toda arte y ciencia que abarcan en su totalidad un género, corresponde a cada arte y ciencia considerar lo adecuado de su propio género".

La *politeia* es el objeto de una ciencia que compete al buen legislador y al estudioso de la política, y esto para determinar: 1) cuál es la mejor *politeia;* 2) cuál se acopla a cada caso; 3) cuál es la mejor para una situación concreta; 4) cuáles se adaptan mejor a todas las *polis.* Y para responder, a propósito de una determinada *politeia,* cómo fue posible, cuál fue su origen, y cómo ha podido sobrevivir.

"No menor trabajo es reformar una *politeia* que establecerla desde el comienzo". El estudioso de la política debe poder ayudar a corregir las *politeias* existentes: para eso, debe conocerlas todas, qué leyes son mejores y cuáles armonizan con cada *politeia.*

Un instrumento metodológico usado por Aristóteles no sólo en este libro, sino en todos los demás, es una serie de preguntas acerca del objeto sobre el que se va a establecer el análisis, y aunque no siempre responde ordenadamente a la serie de interrogaciones planteadas, sin embargo obra como método introductorio al análisis.

Pero en el libro IV lo que aparece como de mayor importancia en relación con la metodología, es lo que respecta a la sociología política. Relaciona Aristóteles directamente los puntos más relevantes de su análisis político con los fenómenos sociales habitualmente captados por su mente prodigiosa. Sin perjuicio del esquema que más tarde propondremos en la interpretación del libro, sí podemos adelantar que éste es uno de los avances más notables de Aristóteles con referencia a la metodología actual de la ciencia política. Los hechos políticos no son en sí mismos sino reflejo de las sociedades y de las situaciones dentro de las cuales se encuentran. Querer

tratar la política como un fenómeno separado y autónomo, no permite un análisis profundo. Desde este punto de vista, Aristóteles entiende la sociedad y la sistematiza, entiende la política y, sobre todo, enlaza varios fenómenos, presentándonos así una sociología política, método de análisis en boga dentro de la actual ciencia política.

IV. INTERPRETACIÓN DEL LIBRO

1) *De la sociología política en el libro IV*

No queremos entrar en las discusiones académicas acerca de la naturaleza de la sociología política. Damos como un dato hecho de la ciencia política, que existe un campo de estudio de esta ciencia que se denomina sociología política y que, como dicen Bendix y Lipset, "empieza en la sociedad y examina la fórmula en que ésta afecta al Estado" [1]

La atención de los especialistas en sociología política, tiende a concentrarse en la conducta del poder, en cuanto ayuda a comprender el funcionamiento de los sistemas políticos; por eso podríamos decir que se ocupa básicamente de analizar la interacción existente entre política y sociedad [2].

Pues tenemos que decir que Aristóteles hace sociología política en el más pleno de los sentidos y así se convierte en el pionero de este método de análisis político.

Varios son los análisis de este género que encontramos a lo largo del libro IV. Veámoslo.

En el capítulo cuarto enuncia cómo los ricos y los pobres son por excelencia las partes de la *polis.* Y cómo, además, por ser los pobres más numerosos y los ricos más escasos, son partes antagonistas de la sociedad.

---

[1] R. BENDIX y S. M. LIPSET, *Political Sociology: an essay and bibliography,* Current sociology, vol. 6, Paris, UNESCO, 1957, pág. 87.

[2] Véase ROBERT DOWSE, *Sociología política,* Madrid, Alianza Editorial, 1975, págs. 15-31.

De esta manera, la naturaleza de la *politeia* se determina de acuerdo con la supremacía de los ricos o de los pobres, y de ahí se sigue que la democracia y la oligarquía sean las formas fundamentales de *politeia.*

Pero, añade Aristóteles, como el pueblo no es de una sino de varias clases, como también son diversas las categorías de oligarcas, resulta que correspondientemente se dan distintas clases de democracias y de oligarquías.

En el capítulo quinto manifiesta:

"Mas no debe ocultársenos que en muchos sitios ha sucedido que una *politeia* no demótica según las leyes, se ha administrado demóticamente por el comportamiento y educación del pueblo. Y, a la inversa, en otras partes, puede ser la más democrática según las leyes una *politeia,* mas por la conducta y hábitos tiende más bien a oligarquizarse. Lo cual ocurre principalmente después de las alteraciones de las *politeias.* Pues los ciudadanos no cambian de súbito de una *politeia* a otra, sino que al principio se contentan con asegurar ligeras ventajas recíprocas, de manera que las leyes ya existentes continúan en vigor pero de hecho gobiernan los que han derrocado la *politeia".*

En el capítulo sexto, Aristóteles relaciona la democracia radical con la democracia moderada. Y encuentra la ley de que las condiciones sociales para que prospere la primera forma es un pueblo ocioso, poco amigo del trabajo por circunstancias económicas propicias que permiten pagar un salario a los pobres para que vaquen a la política.

En cambio, cuando los campesinos o los poseedores de módica propiedad ejercen el poder supremo de la *politeia,* la democracia es moderada y se gobierna de acuerdo con las leyes, pues llevando una vida de trabajo no pueden darse el lujo del ocio, e imponiendo la ley, convocan a las reuniones indispensables de la asamblea popular.

En el capítulo octavo, el Estagirita afirma que la *politeia* es, para decirlo simplemente, una fusión de oligarquía y democracia. Pero suelen tomar el nombre de *politeia* las que se inclinan más a la democracia; en cambio, se llaman aristo-

cracias las que más bien se inclinan a la oligarquía, pues la educación y la alcurnia acompañan de preferencia a los pudientes.

En el capítulo noveno encontramos:

"Así acontece en la *politeia* de los Lacedemonios. Muchos se empeñan en apellidarla democracia, por tener bastantes rasgos democráticos como, en primer lugar, la crianza de los muchachos (los de los ricos son tratados de igual manera que los de los pobres, y son educados de la misma forma como podrían serlo también los hijos de los pobres); y por ese tenor en la siguiente edad; y cuando se hacen hombres de la misma manera (así no se diferencian en nada ni el rico ni el pobre). Así los alimentos, las comidas en común, son iguales para todos; los ricos llevan vestidos como puede procurárselo cualquiera de los pobres. Más aún, de las dos más altas magistraturas, en una el pueblo elige, y en otra participa (pues eligen a los gerontes y participan del eforado)".

En el capítulo undécimo, Aristóteles señala que en toda *polis* se dan tres clases de gentes: los muy ricos, los muy pobres, y aquellos que guardan un término medio; y la clase media es la mejor, porque la posesión moderada de bienes de fortuna es la mejor de todas. Obedecer a la razón en esas condiciones es muy fácil. Porque los que se encuentran en la suma riqueza o en la suma pobreza, no pueden seguir con facilidad los dictados de la razón: los unos se tornan violentos y criminales, y los otros, bellacos y delincuentes. Y en lo referente a la política, la clase media ni ambiciona los cargos públicos ni en forma alguna los rechaza, cosas ambas perjudiciales para la *polis.*

Por otra parte, los que tienen fortuna y poder en exceso, ni quieren ni saben obedecer, lo cual comienza en casa cuando niños: criados en medio del lujo, no acostumbran ser mandados ni en la escuela; quienes, en cambio, están en indigencia exagerada de esos bienes, son demasiado serviles. De suerte que los unos no saben mandar sino obedecer un mandato servil, y los otros no obedecen y sí dan órdenes des-

póticas. Se origina así una *polis* de esclavos y de amos, no de seres libres, de unos que envidian y otros que desprecian, que es lo que más aleja de la autoridad y de la comunidad política. La *polis* anhela estar compuesta de iguales y semejantes, lo cual se da, sobre todo, en la clase media. De donde aquella *polis* es mejor gobernada cuando se compone de los que son naturalmente el núcleo de la *polis*.

Es manifiesto que la comunidad política de clase media es la mejor y la más fácilmente gobernada, a diferencia de aquellas en que predominan los ricos o los pobres. De ahí que la mayor fortuna de una *polis* sea la de que los gobernados tengan un patrimonio moderado pero suficiente, pues allí donde algunos poseen todo y los otros nada, se establece una democracia extremada o una oligarquía intemperante, o, por causa de los dos extremos, una tiranía.

Por otra parte, en el régimen de clase media menos son los partidos y discusiones de los ciudadanos. Y los mejores legisladores han sido ciudadanos de clase media.

Pero como la presencia de la clase media no es tan frecuente, por eso los regímenes más comunes son los democráticos y los oligárquicos.

Y, por último, encontramos estas observaciones en el capítulo decimotercero:

"Por esto, las que ahora denominamos *politeias*, los antiguos las denominaron democracias. Las viejas *politeias* fueron en realidad de tipo oligárquico y monárquico. A causa de la oligantropía, no eran muchos los de condición media, y siendo pocos en conjunto e insignificantes por la organización, se contentaban más con ser gobernados".

"Queda explicado por qué razón existen muchas formas de *politeia* y por qué hay otras fuera de las enunciadas (no hay una sola democracia numéricamente hablando, y lo mismo se diga de las demás), qué diferencias existen y qué causas las producen, a más de ésta, cuál es la más perfecta de las *politeias*, para hablar en general, y de las restantes, cuáles *politeias* armonizan con qué tipo de gente".

Algunos otros textos se podrían citar, pero baste con éstos, que son, a nuestro parecer, los más importantes.

En los pasajes transcritos aparece la genialidad de Aristóteles, y la clave para entender todo su proceso metodológico.

Si en el libro I fundamenta el actuar social del hombre en la naturaleza como elemento metafísico, en el libro IV especialmente, hallamos las bases sociales sobre las que se construye el actuar político.

En efecto, las *politeias* como construcción política, no aparecen como objeto formal cuya entera explicación se encuentre en la institución política misma, sino que se explica porque parte de una sociedad en donde son mayoría los ricos, o los pobres, o los de clase media. Y en donde la manera de educar niños y jóvenes da la explicación de muchas formas políticas.

Puesto que los ricos y los pobres son los géneros más frecuentes dentro de la sociedad, por ese hecho encontramos más a menudo oligarquías y democracias, que aristocracias o monarquías. Sin embargo, una democracia difiere de otra porque el pueblo no es idéntico en toda sociedad.

Es diciente su argumentación acerca de un pueblo en extremo pobre, que por eso se vuelve servil. Y la de que donde la gente no tiene un patrimonio moderado, y algunos lo poseen todo y otros nada, se presenta con frecuencia una tiranía, por causa de los dos extremos, fenómeno que aún hoy día observamos.

No es, pues, el análisis aristotélico del tipo constitucionalista que tanto tiempo predominó y que todavía hoy seguimos advirtiendo. Si se quiere, el objeto del análisis es el mismo: las instituciones políticas. Pero mientras que unos se encasillan en la explicación formal del fenómeno, Aristóteles busca la explicación en la sociedad misma donde se origina. Y a partir de allí ofrece la génesis del fenómeno político.

Por lo tanto, es más un análisis como lo quiere la ciencia política actual, y en lo que Aristóteles la antecedió en varios siglos.

Es claro que la sociología moderna tiene mayor número de fenómenos estudiados, sistematizados y organizados en forma tal, que la ciencia política puede valerse de la sociología en mayor número de campos y con más precisión.

Pero no podemos negar que ya Aristóteles conoció y usó, si bien brevemente, el análisis sociológico de la política, con lo cual enriqueció la ciencia política y confirma a quienes hoy emplean un método semejante.

2) *La democracia en el libro IV*

No parece sino que Aristóteles estuviera obsesionado por hacer análisis frecuentes sobre la democracia. Los estudios más extensos acerca de la materia se encuentran en los libros IV y VI.

Recopilemos y analicemos lo referente al libro IV.

No cualquier mayoría dominante crea un régimen democrático. Se necesita que sea una mayoría connotada por hombres libres y pobres. Y un grupo de libres que gobiernen sobre una mayoría no libre, tampoco constituye una democracia.

Ni se crea que existe una sola forma de democracia: como el pueblo que constituye una democracia no siempre está integrado por una misma calidad de personas, se presentan diversas democracias según se trate de un pueblo campesino, o dedicado a oficios manuales, o al comercio, o a la navegación, o a la guerra, o al transporte.

El aspecto de las diferencias desde estos puntos de vista, lo analiza Aristóteles en el libro VI, como a su tiempo lo veremos.

Pasa entonces a otro criterio de análisis y encuentra cinco diversas formas de democracia: a) La que se funda estrictamente en la igualdad, que determina una participación por igual en la *politeia.* b) Aquella en la que los oficios públicos se conceden según tasas reducidas de propiedad. c) Aquella donde la ley es soberana y participan todos los ciudadanos no descalificados por algún motivo. d) Aquella en que la ley

es soberana y los ciudadanos participan por el solo hecho de serlo, e) Aquella donde el pueblo es soberano y no la ley, por causa de los demagogos. De esta manera el pueblo se convierte en un déspota y los aduladores son honrados ya que tienen grande influjo: tales son los demagogos. Una democracia así no parece ser una *politeia,* pues donde no gobiernan las leyes no se da *politeia.*

Cuando los campesinos y los de clase media económica ejercen el poder supremo de la *politeia,* se gobierna conforme con las leyes, pues llevando una vida de trabajo no pueden entregarse al ocio, y al imponer la ley, no convocan a la asamblea popular sino a las reuniones indispensables.

En una democracia, las leyes gobiernan cuando no se dispone de rentas con holgura.

Otras formas de democracia se presentan cuando se permite la participación de todos aquellos cuya alcurnia es inobjetable, pero cuya participación de hecho sólo se da si disfrutan de ocio; cuando se permite participar a todos los libres, aunque de hecho no lo hagan por falta de ocio, y así gobiernan las leyes; y, por fin, cuando por el crecimiento de las masas populares y de la prosperidad, todos toman parte en la *politeia,* aun los pobres, ya que por ello reciben un salario, con lo cual desaparece el gobierno de las leyes.

En cuanto a las magistraturas, se considera como democrático el que sean distribuidas por sorteo.

Que todos deliberen sobre todo es característica demótica. Una igualdad de este género es la que el pueblo desea. Pero hay maneras de que todos participen al máximo: una es la de deliberar por turnos y no todos en corporación. En otras *politeias,* los colegios de los magistrados deliberan reunidos, pero los ciudadanos escogidos en su totalidad de las *files* y de los sectores más insignificantes, van llegando a las magistraturas por rotación, hasta que todos han pasado por todos. En un régimen así se reúnen únicamente para promulgar leyes, discutir sobre la *politeia* y escuchar los edictos de los magistrados.

Y así se dan diversas maneras según el número e importancia de los asuntos que se someten a la deliberación popular y lo que se reserva a los magistrados.

Empero, en la democracia extrema todos deliberan sobre todo.

A una *politeia* demótica le es ventajoso pagar un salario a los pobres para que asistan a la asamblea: se delibera mejor cuando todos deliberan en común. Y es conveniente que quienes deliberan sean elegidos o sorteados en proporciones numéricamente iguales a las de los diversos grupos: si los demóticos superan en mucho a los que tienen experiencia política, no se debe pagar sino a aquel número suficiente para equilibrar el número de nobles.

Entre las magistraturas es claramente de origen democrático la *bulé,* y su autoridad se disuelve en aquellas democracias en que el pueblo mismo se reúne para debatir todos los asuntos; esto acontece siempre que hay cierta generosidad de salarios para los de la asamblea popular: despreocupados de otros trabajos, se reúnen muchas veces y deciden todo ellos mismos.

Para escoger magistrados se dan tres procedimientos democráticos: el que todos de entre todos lo hace por elección o sorteo, o de ambas maneras ... (incompleto del texto original).

A nuestro parecer, éstas son las apreciaciones fundamentales de Aristóteles sobre la democracia en este libro. Quedan por ahí algunas frases perdidas de no fácil interpretación, pero que no desvirtuarían las aseveraciones generales acerca de la democracia.

El primer problema que se propone es el criterio sobre la democracia: se necesita que la participación en la *politeia* radique en una mayoría de hombres libres y pobres.

Todo esto parece deducirse de su afirmación fundamental, a saber, que las partes esenciales de la *polis* son los pobres y los ricos. De ahí que la supremacía de los unos o de los otros determine la democracia o la oligarquía, que, por lo

demás, son las *politeias* más frecuentes a despecho de la monarquía, tiranía, aristocracia y *politeia.*

Una separación tan neta entre democracia y oligarquía, no parece posible concebirla en la práctica. De hecho, todos los regímenes son combinaciones, de manera que principios aristocráticos u oligárquicos conviven con la democracia. Y como lo veremos posteriormente, el régimen denominado *politeia* por el mismo Aristóteles es una situación más real que la dicotomía introducida en el libro IV.

Por otra parte, no podemos negar que al avanzar el análisis se van presentando ciertos matices que desdibujan la primera impresión. Porque no existe una sola sino varias formas de democracia, según sea el estilo de vida del pueblo que la practica.

Desde este punto de vista tenemos dos especies de democracia: la que está regulada por las leyes y la que descansa en la voluntad del populacho. Estas dos especies convienen al estilo de vida de los pueblos de que se trate, estilo de vida que es *bueno* de acuerdo con el criterio del trabajo y la vida morigerada, y *malo* conforme al criterio de la riqueza y el ocio consiguiente.

Podríamos decir que en el primero de los casos se encuentran todas aquellas democracias que de una u otra forma son moderadas: por la ley, por algún principio aristocrático o aun oligárquico; y aun por las costumbres y, sobre todo, por la manera de ser del pueblo.

Sobre el segundo de los casos, Aristóteles es muy definitivo: simplemente es algo condenable, pues la democracia guiada por los demagogos es una especie de tiranía popular. Cualquier cosa que decrete la asamblea popular es norma soberana. Así, sin sujeción alguna a la ley, el pueblo se convierte en un déspota, porque ante él se presentan todos los asuntos y los demagogos lo pueden persuadir de cuanta intención quieren.

Esta clase de democracia no se parece a una *politeia,* ya que donde no gobiernan las leyes no existe *politeia.* Y como

una democracia es una *politeia*, este gobierno popular dirigido por los demagogos no puede ni siquiera denominarse democracia.

A esta situación se llega por el ocio, por la riqueza y por la institución que paga al pueblo por deliberar en la asamblea popular, por desempeñar magistraturas y por pertenecer a los tribunales.

No podemos, pues, decir que Aristóteles condene la democracia en general, aunque aparezca como una de las *politeias* desviadas.

Hay unas formas superiores de democracia, cuando se acomodan a las leyes y se presentan entre gente trabajadora y perteneciente a una clase media económica.

Dentro de nuestra forma actual de considerar la democracia, ciertamente las distinciones aristotélicas no tienen ninguna cabida. Porque con la modalidad de la democracia indirecta o representativa, no conocida por Aristóteles, se combinan todos los presupuestos del problema. No siendo viable la democracia directa y habiéndose llegado en todas partes a instituir una constitución política, los análisis de Aristóteles desde estos puntos de vista, quedan fuera de cualquier aplicación.

Hoy podemos hablar de democracia gobernante y democracia gobernada como quiere el profesor Georges Burdeau[3]; o la democracia liberal y la popular[4]; o la democracia representativa y la semidirecta[5]; o la democracia liberal y la subdesarrollada [6]; etc.

Por el hecho de no ser aplicables los análisis de Aristóteles, no dejan de ser principios muy sabios, llenos de psico-

---

[3] G. BURDEAU, *Traité de science politique,* París, L. G. D. J., 1970, t. V, págs. 567 y ss.

[4] ANDRÉ HAURIOU, *Droit constitutionnel et institutions politiques,* 3e. éd., Paris, Mont-Christien, 1968, págs. 292, 493.

[6] ANDRÉ HAURIOU, *op. cit.,* pág. 427.

[6] C. B. MACPHERSON, *La realidad democrática,* Barcelona, Edit. Fontanella, 1968.

logia política y que continúan determinando nuestro acontecer político.

3) *La "politeia"*

En nuestros comentarios al libro 11 tratábamos de dilucidar el significado del término *politeia* y encontrábamos dos sentidos diferentes, aunque en cierta forma complementarios.

No aparece en el libro II, sino posteriormente, un tercer sentido de *politeia* que siempre subrayamos nosotros, por tener un significado muy concreto.

En efecto, dentro de las formas correctas de *politeia,* el Estagirita descubre tres: monarquía, aristocracia y *politeia.*

Para Aristóteles, la *politeia* es una fusión de oligarquía y democracia, en la que se hallan bien combinados los principios de ambas *politeias.* Uno estaría tentado a decir que de la combinación de dos *politeias* desviadas no puede salir una correcta: pero parece que el *término medio,* principio básico en Aristóteles, le da la bondad, quitándole precisamente los vicios que tienen la una y la otra.

La *politeia* tiene la virtud de amalgamar las dos partes de la *polis,* ricos y pobres, haciendo un todo armónico, mediante una combinación que dé satisfacción a todos.

El criterio que ofrece Aristóteles es muy interesante. Los dos elementos de la *politeia* estarán bien balanceados si ella puede, a la vez, denominarse democracia y oligarquía.

Así podemos decir que tiene instituciones propias de la oligarquía, como la de elegir los gobernantes de acuerdo con el dinero, pero atemperándola también con que el mérito acompañe al dinero. Pero tiene más instituciones comunes con la democracia que con la oligarquía. La libertad es lo que ha de amalgamarse con la riqueza y el mérito. Y de tal forma están amalgamadas, que ninguna de las partes quiere otra *politeia.*

Con alguna razón se encuentra en algunas traducciones el término *república* por el de *politeia.* Decía James Madison, que república era un sistema de gobierno representativo, de

alguna forma más moderado que la democracia[7]. En realidad, todo el concepto moderno de república encierra dos ideas: la ausencia de una monarquía, y así la entendieron los padres de la Constitución estadunidense, y un cierto grado de participación y búsqueda del bienestar común.

Hace ciento cincuenta años, el término *democracia* no era bien visto[8], ya que se asociaba con el gobierno de la chusma y con la tiranía del demagogo. Como vemos, se estaba, en parte, dentro de la tradición aristotélica. El mismo Madison decía que las democracias "han sido siempre espectáculos de turbulencia y contienda"[9].

La democracia pura, en el peor de los sentidos, como la que estigmatiza Aristóteles, necesita ser controlada por las leyes y por algunos elementos de la oligarquía o de la aristocracia, para que sea un sistema válido de gobierno: es decir, un sistema moderado.

Tal parece ser lo que nos quiere esquematizar Aristóteles en la *politeia.* Y tal lo quieren ser las democracias actuales más tradicionales como la estadunidense, mediante una serie de elementos que purifican mucho los puestos representativos, a pesar de la extensión del sufragio universal.

Sin embargo, nosotros preferimos no traducir *politeia* por *república,* pues este término todavía sigue siendo hoy algo muy genérico y de raíces más latinas que griegas.

4) L*a "politeia" mejor*

No se trata de la *politeia* ideal sino de la mejor manera de vivir para la mayoría de los hombres. Diríamos "la mejor *politeia* en la práctica". O, como el propio Aristóteles lo expresa, "no una *politeia* hecha a medida de todos los deseos,

---

[7] A. HAMILTON, *El federalista,* México, Fondo de Cultura Económica, 1957, *passim.*

[8] SIDNEY HOOK, *Poder político y libertad personal,* México, Edit. Hispanoamericana, 1959, pág. 21.

[9] *Id., ibid.*

sino un género de vida tal que pueda ser compartido por la mayoría de los hombres".

Pues bien, la *politeia* mejor es la formada por gente de clase media, pues la *polis* anhela estar compuesta de iguales y semejantes. Esta población da estabilidad a la *polis*, pues ni codicia ni es codiciada. Obedecen fácilmente a los dictados de la razón. La *polis* puede ser gobernada con facilidad. No se forman facciones y son menos los partidos y disensiones. Pero raras veces ha existido una *politeia* en donde predomine la clase media económica.

Es demasiado bello el cuadro que pinta Aristóteles, como para que se pueda realizar. Quizá por eso afirma que raras veces se presenta. Y por eso mismo, no parece que sus afirmaciones se basen en algunas experiencias, sino que, más bien, sean la deducción lógica a partir de unos principios teóricos conocidos. Porque están experimentados los problemas que se presentan por las desigualdades entre ricos y pobres dentro de la comunidad política. La violencia, la criminalidad, la perversidad y la insolencia se apoderan de la sociedad. Las divisiones en facciones y partidos, y la dificultad para gobernar, son fenómenos políticos de todos los días. Lo cual viene a resultar en formas extremas de gobierno como democracias radicales, oligarquías intemperantes o tiranías.

Este cuadro sí lo experimenta la comunidad política con mucha frecuencia y está bien tomado por Aristóteles de la realidad política. Por eso, el otro se presenta como necesariamente utópico y basado más en el principio filosófico de que "la virtud está en el medio, luego la mejor vida es necesariamente el justo medio", que en principios deducidos de la experiencia política.

— IV —

1288b 1. En todas las artes y ciencias, que no se limitan fragmentariamente, sino que abarcan en su totalidad un género [determinado], corresponde a cada [arte y ciencia] considerar lo adecuado a su [propio] género. Por ejemplo, la gimnástica [1] [estudia] qué conviene al cuerpo, y a qué [clase de cuerpo], y cuál es el mejor [ejercicio] (pues el mejor se acomoda por necesidad a la naturaleza mejor constituida y dotada), y qué tipo de adiestramiento es adecuado al común de los mortales (lo cual es asimismo función propia de la gimnástica). Y, si alguien no desea la [configuración] externa ni la ciencia consiguiente para las competencias [deportivas], todavía queda al entrenador y al maestro de gimnasia la capacidad de impartir esa habilidad en grado menor. Igual cosa vemos acontece en medicina, en la construcción de barcos, en la sastrería y en toda arte.

De aquí resulta claro que *politeia* es objeto de una ciencia. Ésta considera cuál sería la mejor de acuerdo con [nuestras] aspiraciones, si ningún factor externo la estorba, y cuál se acopla a cada caso, (pues para muchos [lograr] lo mejor es con frecuencia imposible; de manera que el buen legislador y el buen estudioso de la política, debe captar no sólo lo más perfecto en abstracto, sino lo que es mejor de acuerdo con las circunstancias), y además una tercera basada en una situación [existente] (ya que debe examinarse [por completo], a propósito de una *[politeia]* dada, cómo fue posible, cuál fue su origen, y una vez formada, cómo pueda sobre-

[1] Véase libro III, nota 32.

vivir el mayor tiempo [que se pueda]). Me refiero, por ejemplo, al [caso de] una *polis* en que se haya puesto en práctica una *politeia,* no ciertamente la mejor, sino desprovista aun de lo más elemental y de los [recursos] más urgentes, ni la mejor posible dadas las circunstancias, sino de algún [tipo] inferior.

Fuera de esto deben conocerse las que mejor se adaptan a todas las *polis,* ya que la mayoría de los que tratan de *politeia,* exponen otros aspectos [teóricos] bellamente, pero en lo práctico yerran. No se ha de considerar sólo la mejor *[politeia]* sino la viabilidad de ella, y también si es fácil y asequible para todos. Ahora, sin embargo, ciertos [autores] investigan la [forma] más elevada, la que exige muchos costos, nada más; otros, a
1289a su vez, hablan de una forma más común de *politeia,* haciendo a un lado las ya existentes, y alaban la de Laconia[2] o cualquiera otra.

Mas es preciso proponer un sistema [político] tal que, [aquellos para quienes se legisla], sean con facilidad persuadidos y capaces de vivir bajo él. No menor trabajo es reformar una *politeia* que establecerla desde el comienzo, como no lo es menos el *remendar*[3] el aprendizaje de una ciencia que el aprenderla desde el principio. Por eso, además de lo dicho, el estudioso de la política debe poder ayudar [a corregir] las *politeias* existentes, según dijimos antes. Lo cual es imposible si desconoce cuántas clases de *politeias* existen. Unos creen que no hay sino una sola democracia y una sola oligarquía: eso no es verdad. Conviene, por eso, no ignorar las diferencias, su número y formas de combinarse.

---

2 Véase libro II, nota 23.

3 "Remendar" el aprendizaje, o "aprender mejor" (cfr. ARISTÓF., *Plut.,* 924; LUCIANO, *Herm.,* 84). Tal parece ser el sentido del verbo μεταμανθάνω, es decir, literalmente, desaprender algo y en su lugar (μετά) aprender (μανθάνω) otra cosa (cfr. HEROD. 1, 57; PAUSAN. 4, 34, 8). En cuanto al sentido de desaprender *(dediscere* 'olvidar'), cfr. PLAT., *Rep.,* 413a. (Hoy se habla de 'lavado de cerebro'.)

Propio es también de la misma prudencia[4] discernir qué leyes son mejores y cuáles armonizan con cada *politeia,* pues las leyes deben establecerse en relación con las *politeias,* y así lo hacen todos, y no éstas en relación con las leyes. *Politeia* es la organización de los [oficios de] poder en la *polis*[5], [que fija] cómo se distribuyen, cuál es el elemento [soberano] de la *politeia,* y cuál es el fin de cada comunidad. [Las] leyes, por el contrario, con características diferentes a las de una *politeia,* son [las reglas] según las cuales los magistrados deben gobernar a los subditos y vigilar a los transgresores. Es, pues, manifiesto que se necesita conocer las [diferentes] variedades y el límite de cada *politeia,* aun cuando [sólo sea] para establecer leyes: pues unas mismas leyes no convienen por igual a todas las oligarquías ni a todas las democracias, y existen varias, no una mera democracia ni una mera oligarquía.

2. En la primera discusión sobre *politeias* hemos distinguido tres *politeias* correctas: realeza, aristocracia y *politeia;* y tres desviaciones correspondientes: la tiranía [perversión de la] realeza; la oligarquía de la aristocracia; y democracia de la *politeia.* Ya hemos hablado de aristocracia y de realeza (pues considerar la *politeia* ideal es lo mismo que hablar de las dos [designadas] con esos nombres: cada cual exige [fundarse en] una virtud provista de medios para su ejercicio). Por otra parte, arriba señalamos en qué difieren entre sí aristocracia y monarquía, y cuándo debe establecerse la realeza. Réstanos describir la *[politeia]* que ha recibido un nombre común a todos los regímenes, y a las demás *politeias:* oligarquía, democracia y tiranía.

En estas condiciones, se [ve] claro cuál de estas desviaciones es la peor, y cuál es la siguiente. Puesto que la

---

[4] Véase libro III, nota 17.

[5] Podría traducirse como 'estructura de los poderes en la sociedad política'.

desviación de la primera y más divina es necesariamente la peor[6]. Pero la realeza, o es un mero nombre sin con-
1289b tenido alguno o, por el contrario, fundada en la mucha superioridad del monarca [reinante], responde a ésta. En consecuencia, la tiranía, que es la peor [desviación], es la que más se aleja de una *politeia;* en segundo lugar, la oligarquía (ya que la aristocracia se aleja bastante de la *politeia);* siendo la democracia la más moderada.

Ya alguien[7] ha expuesto anteriormente lo mismo, pero su punto de vista no es el nuestro: juzga él que [si | todas [las desviaciones] fueran pasables, pongamos el caso, una oligarquía útil, y [así] las demás, la peor [sería] la democracia, pero [sería] la mejor [caso que todas las otras fueran] malas. Nosotros, en cambio, sostenemos que son [formas] perfectamente equivocadas, y que no es correcto decir que una oligarquía es mejor que otra, sino menos mala.

Mas dejemos por ahora esta cuestión. Tenemos primero que determinar cuántas variedades hay de *politeias*, ya que son muchas las de democracia y oligarquía; en segundo lugar, cuál *politeia* es la más común y cuál la preferible después de la mejor, o si hubiere otra [forma] aristocrática y bien constituida que al mismo tiempo se acople a la mayoría de las *polis,* cuál sería; más aún, cuál de todas es preferible y para qué [pueblo] (para unos quizá la democracia es necesaria más que la oligarquía, mientras que para otros, más ésta que aquélla). En cuarto lugar, de qué modo debe [proceder] quien desee implantar estas *politeias,* digo, cada forma de democracia y a su turno de oligarquía. Por último, cuando de manera concisa hayamos hecho memoria, en lo posible, de todas estas [cuestiones], habremos de discutir qué [elementos] destruyen y cuáles salvan las *politeias*, tanto en casos generales como particulares, y por qué causas naturales en especial se suelen originar.

---

[6] Cfr. JENOF., *Memorab.*, 4, 1, 3.
[7] Cfr. PLAT., *Política,* 302e-303b.

3. La razón de que haya muchas *politeias* es la de que los elementos de toda *polis* son bastante numerosos. Primero, vemos que todas las *polis* se componen de familias, y también tiene que haber de entre el conglomerado [humano] unos ricos, y otros pobres y otros de condición media, y entre los ricos y los pobres, [por otra parte], aquéllos son hoplitas[8], éstos no [llevan armas pesadas]. Vemos asimismo que en el pueblo, unos son campesinos, otros mercaderes, otros artesanos[9]. También entre los notables hay diferencias tanto en riquezas como en la cuantía de la propiedad, por ejemplo, en la cría de caballos (lo cual no es fácil de realizar, a menos de ser ricos. Por eso otrora en aquellas *polis* cuya fuerza era la caballería, florecieron las oligarquías: utilizaban los caballos en las guerras contra [los] vecinos; así los de Eretria[10], los de Calcis[11], los de Magnesia[12] a orillas del Meandro y muchos otros [pueblos] en Asia [Menor]). Pero, además de las diferencias de dinero, existen las de linaje y mérito, y cualquiera otra similar
1290a de que hablamos, como partes de la *polis*, al tratar de la aristocracia. Allí en efecto distinguimos los elementos esenciales de toda *polis*. De estos elementos participa una *politeia*, unas veces más, otras veces menos.

Es manifiesto, pues, que ha de haber pluralidad de *politeias*, diferentes entre sí por la forma, ya que los ele-

---

[8] Véase libro II, nota 48.

[9] Véase libro III, nota 26.

[10] Eretria, en la costa occidental de Eubea, al sudeste de Calcis (véase nota 11), es la principal *polis* de la isla, centro importante de navegación y comercio. Aliada de Atenas, es destruida por los persas en 490 a. C, y reconstruida con ayuda de los atenienses (*Il.* 2, 537; HEROD. 1, 61; TUCÍD. 1, 115, etc.).

[11] Calcis de Eubea, situada en un promontorio, es centro importante de industria y comercio, famosa sobre todo por sus manufacturas de bronce.

[12] Magnesia a orillas del Meandro, ciudad del Asia Menor (Caria, Jonia) en la ribera derecha del río. Región fértil, fundada por los magnetos de Tesalia, destruida en el siglo VIII a. C. por los bárbaros cimerios, pero reconstruida luego por los colonos de Éfeso o de Mileto. Es aquí donde pasa su destierro Temístocles.

mentos de que se componen tienen mutuas diferencias. *Politeia* es, pues, una organización de poderes en la cual todos se distribuyen según el predominio de los que participan, o según cierta igualdad común; digo, por ejemplo, de pobres y de ricos, o común a ambos. En consecuencia, debe haber tantas *politeias* cuantas organizaciones, según hay superioridades y desigualdades entre las partes.

Generalmente se cree que hay dos [formas principales de *politeia]*: así como se habla de los vientos existentes, el Bóreas [N.] y el Noto [S.], y que los demás son [apenas] variaciones de éstos, así también hay dos [tipos de] *politeia:* la demótica[13] y la oligárquica. La aristocracia es una especie de oligarquía, pero en realidad es una oligarquía, y la llamada *politeia* [es variación] de democracia, como en los vientos el Céfiro (O.) lo es del Bóreas, y el Euro (E.) del Noto. Lo mismo sucede con la armonía, según dicen algunos: también ahí establecen dos modos, el Dorio y el Frigio[14]; las demás combinaciones [musicales], unas se denominan Dorias, Frigias otras. Respecto a las *politeias,* así de ordinario se acostumbra tratarlas. Sin embargo, es más exacto y mejor como nosotros las clasificamos: que dos o una son las formas bien estructuradas, el resto son desviaciones unas de la armonía perfectamente atemperada, otras de la mejor *politeia;* [las formas] oligárquicas [son] las más severas y despóticas, demóticas las más descuidadas y suaves.

4. No debe suponerse que la democracia, como acostumbran algunos en nuestros días, es simplemente un [régimen] en donde la mayoría constituye [el elemento] dominante (puesto que en las oligarquías y dondequiera la mayoría es la que manda), ni que hay

[13] Véase libro II, nota 58.
[14] Véase libro III, nota 15.

oligarquía donde pocos son los amos de la *politeia*. Porque si la [población] total fuera de mil trescientos [ciudadanos] y de ellos mil [fueran] ricos, y en el gobierno no participaran los trescientos, que fueran pobres a pesar de ser libres e iguales en lo demás, nadie diría que esto es una democracia. De manera análoga, si hubiera unos pocos pobres, pero más fuertes que los acaudalados que fueran la mayoría, nadie denominaría este [régimen] una oligarquía, cuando a los que son los ricos no se da participación en los honores.

1290 b Es mejor decir que democracia existe siempre que los libres sean los que dominan, y oligarquía cuando sean los ricos; pero acontece que aquéllos son mayoría, y éstos minoría. Porque muchos son los libres, pocos los ricos. Y si las magistraturas se distribuyeran según la estatura, como algunos cuentan [sucede] en Etiopía[15], o por la belleza, tendríamos una oligarquía: puesto que es escaso el número de hombres hermosos y de gran estatura.

Sin embargo, no es suficiente este solo [criterio] para discernir tales *politeias*. Pero ya que tanto en una democracia como en una oligarquía existen numerosos elementos, hay que distinguir [para precisar] cómo no sería democracia si los libres, siendo pocos, mandan sobre una mayoría que no es libre, por ejemplo en Apolonia del Mar Jónico[16] y en Tera[17] (donde en cada

---

[15] Nombre dado por los antiguos a los países más meridionales del mundo entonces conocido. *Etíope*, a la letra, es el de cara (ὤψ) tostada (αἴθω), y señala, de manera general, a todos los pueblos negros, y en particular a los habitantes del sur de Egipto.

[16] *Polis* griega del norte de Tracia, en las costas del Ponto Euxino, con dos grandes puertos. Colonia de Mileto, santuario de Apolo, con una estatua colosal de Febo, llevada más tarde a Roma por Lúculo. Sus habitantes son llamados *apoloniatas* (como los de Esparta *espartiatas*).

También hay otra *polis* al sur de Iliria, fundada en el siglo VI a. C. con ayuda de Corinto, su metrópoli.

[17] Tera es una isla volcánica en el sudoeste del mar Egeo, y forma parte de las Cicladas, frente a Creta. Estrecha y montañosa, otrora fue conocida con el apelativo de *Kalliste* (la Bellísima), por sus viñedos, olivares y pas-

polis había diferencias en los oficios honoríficos según el alto linaje, como [descendientes de] los primeros colonizadores, pese a ser pocos entre tantos); ni tampoco [se da] oligarquía si los ricos dominan en virtud de [la superioridad] numérica, como otrora en Colofón[18] (donde antes de la guerra con los Lidios[19] la mayoría disfrutaba de enorme[s] propiedad[es]); sino que hay democracia cuando los [ciudadanos] libres y pobres, siendo mayoría, sean amos del gobierno; en cambio oligarquía es cuando [dominan] los ricos y de más alta alcurnia que son pocos.

Hemos dicho antes que [existen] diversas formas de *politeia,* y por qué causas. [Ahora], comenzando por lo arriba explicado, digamos por qué hay más de las [ya] mencionadas; cuáles son, y por qué razón admitimos que toda *polis* no consta de una sola parte sino de muchas. Si fuéramos, por ejemplo, a clasificar las [distintas] especies de animal[es], primeramente determinaríamos los órganos indispensables de todo animal, ([como] los sensoriales y [los destinados] a recibir y digerir el alimento, digamos, la boca y el vientre, además de los locomotores de cada cual). Si esto fuera lo único, pero en ellos hubiera [distintas] variedades (digo, por ejemplo, diversas clases de boca, de vientre, de órganos de percepción y locomotores) el número de combina-

---

tores. Es teatro de numerosas erupciones. Se conservan ruinas importantes de la época prehistórica (HEROD. 4, 147 s.; TUCÍD. 2, 9; APOL. ROD. 4, 1761, etc.). Desde el punto de vista político, es gobernada por una oligarquía que adopta la *politeia* lacedemonia y reduce la realeza a presidir un culto de Apolo. Cfr. J. AUBONNET, *op. cit.,* t. II, pág. 299, n. 5.

[18] Ciudad del Asia Menor (Lidia, Jonia) en la ruta de Éfeso a Esmirna. Fundada por los jonios, es asediada y tomada por Giges, rey de Lidia (HEROD. 1, 14); aliada de Atenas en el siglo v a. C, es mencionada en la *Historia de la guerra del Peloponeso* y en las luchas de los sucesores de Alejandro. Es una de las que se disputan la cuna de Homero. (HEROD. 1, 14; 16; 142; TUCÍD. 3, 34, etc.).

[19] Antigua comarca de Asia Menor, destruida por los persas. La capital era Sardis, y su monarca más célebre, Creso.

cion[es] de ellos producirá inevitablemente muchas variedades de animales (pues no es posible que el mismo animal tenga muchas clases de boca como tampoco de oídos). De tal manera que cuando se agoten todas las combinaciones posibles de ellas resultarán [nuevas] especies de animal[es], —y estas especies de animaí[es] son tantas cuantas combinaciones de órganos esenciales existan—: de igual manera [las formas] de *politeia* mencionadas. Pues las *polis* no se componen de uno sino de numerosos elementos, como tantas veces lo hemos repetido.

Uno es, en efecto, el grupo relacionado con el ali-
1291a mento, los llamados agricultores. El segundo es el denominado mecánico (éste se relaciona con las artes sin las cuales no puede habitarse la *polis:* de tales artes unas son absolutamente necesarias, otras empero [contribuyen] al goce y la gracia de la vida). El tercero es el [de los] comerciantes (llamo comerciante al que se ocupa de comprar y vender tanto al por mayor como al detal). El cuarto es el de los jornaleros. El quinto el militar, que resulta no menos necesario si [la *polis]* no ha de ser esclava de cualquier invasor. Porque es imposible que una *polis* digna de ser llamada tal sea naturalmente servil: pues la *polis* es autárquica[20], y el esclavo no es autárquico.

De ahí que en la *politeia*[21] [de Platón] se trata con ingenio el tema, pero no satisfactoriamente. Dice, en efecto, Sócrates que una *polis* está constituida de cuatro [elementos] indispensables; y añade que ellos son un tejedor, un labriego, un zapatero y un albañil. Después agrega, puesto que ellos no son autárquicos, un forjador, los que cuidan del [ganado] necesario, más [un comerciante] al por mayor y [otro] al detal. Todo ello constituye la totalidad [de los elementos básicos] de una

---

[20] Véase libro I, nota 10.

[21] Cfr. PLAT., *Rep.*, 369 d-e.

polis primaria, como si toda *polis* se estableciera meramente en gracia a las necesidades [primordiales de la vida], y no más bien en prosecución del bien, y necesitara lo mismo zapateros que agricultores. En cambio, no admite la clase militar antes de que, acrecentado el territorio y en contacto con los vecinos, se precipite en la guerra.

Pues bien, ya sean estos cuatro, u otros cualesquiera [los miembros de] la comunidad, es menester alguien que administre y discierna lo que es justo. Y así como podría considerarse el alma más [propiamente] parte del animal que el [mismo] cuerpo, de igual manera pueden considerarse [fundamentales] a la *polis* las partes que tienden a satisfacer las [necesidades] indispensables, las que constituyen [la fuerza] militar, y contribuyen a la administración de justicia y a la deliberación —que son obra de discernimiento político. Que [estas funciones] sean desempeñadas por unos separadamente o por los mismos, no hace al caso para el razonamiento, pues a menudo ocurre que las mismas personas son [a la vez] hoplitas y campesinos. Y si tanto éstos como aquéllos son parte de la *polis,* es claro que también los militares son parte necesaria de la *polis.*

Al séptimo [grupo], que sirve con su fortuna, denominamos ricos. Un octavo [grupo] es el de los magistrados y funcionarios públicos, ya que sin gobernantes no puede existir la *polis.* Es preciso, pues, que haya quienes sean capaces de mandar y de servir a la *polis* permanentemente, o por turno. Queda aquella [parte] que ha poco mencionamos de paso, la que delibera y la que
1291b juzga del derecho entre litigantes. Si esto ha de existir en las *polis,* y ser desempeñado con eficiencia y justicia, menester es que haya personas dotadas de habilidad política. A muchos parece que diferentes funciones pueden acumularse en los mismos [individuos], por ejemplo, los mismos ser guerreros y agricultores y artesanos,

o también ser buleutas[22] y jueces[23] [a la vez]: todos pretenden [tener] esa habilidad y creen poder desempeñar la mayoría de las dignidades. Pero es imposible que los mismos sean [a un tiempo] indigentes y ricos.

Por esta razón, ricos y pobres son considerados por excelencia partes de la *polis.* Además, por ser aquéllos los menos y éstos los más, aparecen como elementos antagonistas entre las partes de la *polis:* de manera que las *politeias* se determinan de acuerdo con la supremacía [de ricos o de pobres] y de ahí que se piense que existan dos [formas fundamentales de] *politeia:* democracia y oligarquía.

Arriba se ha explicado que hay muchas *politeias,* y por qué causas. Digamos [ahora] que existen [también] muchas especies de democracia y de oligarquía: lo cual es evidente por lo ya expuesto. Pues existen varias clases tanto de pueblo común como de los llamados notables. Así, del pueblo una clase son los agricultores, otra la que se relaciona con oficios [manuales], otra la del comercio dedicada a la compraventa, otra la gente de mar, y de ésta la guerrera, la mercantil, la de transportes y la de pesca. (En muchos sitios cada una de éstas es numerosa, como pescadores en Tarento[24] y Bizancio[25],

---

22 Véase libro II, nota 55.

23 O, como lo hemos llamado con un término griego, *dicastas* (véase libro II, nota 74).

24 Ciudad del sur de Italia (Calabria), en un promontorio a la entrada de la gran bahía formada por el golfo tarentino, en una región salubre y fértil. Próspera colonia doria hacia 706 a. C, ciudad principal de la Magna Grecia, después de la caída de Síbaris (véase libro V, nota 40). Muy poblada, rica y sensual, famosa por el afeminamiento de muchos habitantes, es industrial, posee una excelente rada, y sus productos son exportados a Mileto en el Asia Menor: aceite, cerámica, tejidos y púrpura. Tarento es, además, centro de una escuela pitagórica (HEROD. 1, 24, etc.; TUCÍD. 6, 63).

25 Bizancio, fundada por Megara hacia 660 a. C, es el antiguo nombre de Constantinopla, al sur de Tracia, a la salida del Bosforo. Sus instalaciones portuarias ofrecen ventajas excepcionales a la navegación comercial. Es colonia doria de gran importancia mercantil e histórica (HEROD. 4, 114, etc.; TUCÍD. 2, 9; JENOF., *Anáb.,* 1, 7 s., etc.).

tripulantes de trirremes[26] en Atenas[27], marinos mercantes en Egina[28] y Quíos[29], [y] transportadores de pasajeros en Ténedos[30].) Además de éstas, la de jornaleros y la que escasea de recursos hasta no tener descanso, o la que no es libre por [falta de] padres [ciudadanos]. Y aún habría otra clase en la [masa] popular.

A los notables, por su parte, la riqueza, la alcurnia, el mérito, la educación y cosas por el estilo son las que las diferencian.

Primera [forma de] democracia, pues, se llama la que estrictamente se basa en la igualdad. La ley de tal democracia hace consistir la igualdad en que en nada se aventajan ni los pobres ni los ricos, ni sea superior ninguno de los dos sino [exactamente] iguales ambos. Porque si la libertad y la equidad se dan al máximo en la democracia, como algunos opinan, se lograrían de lleno cuando todos, por igual, participen en plenitud de la *politeia.* Mas, si ya el pueblo es mayoría, y la decisión de la mayoría es la que prevalece, [entonces] ésta es necesariamente una democracia. He ahí una clase de democracia.

Otra es aquella donde los oficios [públicos] se conceden según las tasas de propiedad, que son bajos: quien alcance tal nivel de propiedad puede participar [del gobierno], y quien no [lo alcance], no.

---

[26] *Trirreme:* "embarcación de tres órdenes de remos, que usaron los antiguos" *(Dicc. Acad.).*

[27] Capital del Ática y ciudad *(polis)* principal de la Grecia antigua. Su historia es gloriosa por sus hombres, realizaciones, monumentos, y por el papel que desempeña en la historia del espíritu humano, de las letras, las ciencias y las artes.

[28] Isla montañosa de Grecia, en el golfo Sarónico, al sur de Salamina. Es inicialmente habitada por los mirmidones aqueos, colonizada luego por los dorios de Epidauro y finalmente conquistada (456 a. C.) por Atenas, celosa de su marina y comercio (*Il.* 2, 562; HEROD. 3, 59, etc.).

[29] Véase libro III, nota 61.

[30] Isla del mar Tracio, en las costas de la Tróade. Por su posición a la entrada del Helesponto, tiene gran importancia estratégica y comercial (*Il.* 1, 38, etc.; HEROD. 1, 149; 6, 31; TUCÍD. 2, 2; 7, 57, etc.).

1292 a Otra forma de democracia es aquella donde participan todos los ciudadanos no descalificados, pero la soberanía [pertenece a] la ley.

Todavía otra forma de democracia es aquella donde todos hacen parte de las magistraturas, con sólo ser ciudadanos, pero [la soberanía pertenece a] la ley.

Otra forma aún de democracia, en otros respectos la misma, es donde el pueblo es soberano y no la ley. Esto se produce cuando los decretos [de la asamblea popular] u otros [cualesquiera] son soberanos, no la ley. Lo cual sucede por causa de los demagogos. Porque en los regímenes democráticos de acuerdo con la ley, no existen demagogos, sino que los ciudadanos mejores están en los primeros puestos. Donde, empero, las leyes no son soberanas, ahí brotan los demagogos. El pueblo es entonces un monarca compuesto de muchos [miembros], porque son muchos con el poder en las manos, no como individuos sino colectivamente. Dice Homero que "no es bueno el gobierno de muchos"[31], pero no es claro a qué [se refiere], si [cuando] gobiernan muchos, o [cuando lo hacen] como una sola persona.

De todas maneras, el pueblo, como si fuera un monarca, trata de gobernar monárquicamente al no sujetarse a la ley, y se convierte en un déspota, al paso que los aduladores son honorificados. Una democracia [de] esta [naturaleza] es análoga a la tiranía entre las monarquías. Su espíritu es idéntico; uno y otro [tratan] despóticamente a los mejores; los decretos [del pueblo son] como los edictos [de los tiranos]; el demagogo [en el uno] y el adulador [en el otro] son análogos.

Pero, sobre todo, unos y otros en una y otra [forma de gobierno] tienen grande influjo, los aduladores con los tiranos, los demagogos con esta clase de pueblo. Éstos son los responsables de que los decretos [de la asamblea popular] prevalecen sobre las leyes, por pre-

[31] *Il.* 2, 204 s.

sentar todos [los asuntos] a [consideración del] pueblo. Y se vuelven grandes por ser el pueblo el árbitro de todo, y ellos [ser los amos] de las deliberaciones del pueblo: ya que la multitud se deja persuadir por ellos. Además, quienes desean censurar a los magistrados alegan que el pueblo debe juzgar, y éste acepta de buena gana el desafío: de modo que se arruinan todos los cargos [públicos] [igual que las leyes].

Razonable parecería el análisis de quien dijera que esa es una democracia, no [es] una *politeia.* Pues donde no gobiernan las leyes no existe una *politeia.* La ley debe gobernar sobre todos [en general], en los detalles los oficiales [públicos]: y esto es lo que se considera *politeia.* Así, pues, si democracia es una de las *politeias,* es evidente que una institución que en todo se maneja con decretos no es realmente una democracia. Un decreto no puede ser regla general. Queden de esta manera definidas las formas de democracia.

5. De las formas de oligarquía una es aquella en la cual las magistraturas [dependen] de un monto tan elevado de la propiedad que los pobres, pese a ser ma-
1292 b yoría, no tienen acceso [a ellas]; mas a quien logre [una cuantía determinada] es posible tomar parte en la *politeia.*

Otra [forma] es cuando los honores se dispensan según los altos ingresos, y los mismos [grandes propietarios] eligen [para] las vacantes. (Si esto se hace de entre todos los así calificados, parece más bien que es un [gobierno] aristocrático; si de entre algunos privilegiados, es oligárquico.)

Otra forma de oligarquía es cuando el hijo sucede al padre [en el cargo].

Una cuarta es cuando existe [la condición] que acabamos de decir y manda no la ley sino los gobernantes. Esta es la contraparte en las oligarquías, como la tiranía [lo es] en las monarquías, y entre las democra-

cias, la última democracia mencionada. A tal oligarquía llaman [gobierno] dinástico.

Son estas las variedades de oligarquía y democracia. Mas no debe ocultársenos que en muchos sitios ha sucedido que una *politeia,* no demótica según las leyes, se ha administrado demóticamente por el comportamiento y educación del [pueblo]. Y, a la inversa, en otras partes, puede ser la más democrática según las leyes una *politeia,* pero por la conducta y hábitos [tiende] más bien a oligarquizarse[32]. Lo cual ocurre principalmente después de las alteraciones de las *politeias:* pues [los ciudadanos] no cambian de súbito [de una *politeia* a otra], sino que al principio se contentan con asegurar ligeras [ventajas] recíprocas; [de manera que] las leyes ya existentes continúan en rigor, pero [de hecho] gobiernan los que han derrocado la *politeia.*

6. De lo expuesto resulta evidente que existen esas clases de democracia y oligarquía. Porque, o todos los elementos susodichos del pueblo participan de la *politeia,* o unos sí, y otros no. Cuando campesinos o poseedores de módica propiedad ejercen el poder supremo de la *politeia,* ellos gobiernan conforme a las leyes (pues llevando una vida de trabajo, no pueden [darse el lujo del] ocio; e imponiendo la ley, convocan a las reuniones indispensables de la asamblea popular). A los demás [ciudadanos] les es lícito participar [en el gobierno] cuando alcanzan la propiedad fijada por las leyes. Pues bien, siempre que [un régimen] no permita a todos [participar del gobierno], es oligárquico: mas, por otra parte, es imposible disfrutar de descanso sin tener otras fuentes [de ingresos]. Esto constituye, pues, una forma de democracia por las razones [dichas].

Otra forma [de democracia] se da [teniendo en cuenta] la diferencia que tienen: porque, a todos aque-

---

32 Véase libro II, nota 51.

líos cuya alcurnia es inobjetable, se les permite tomar parte [en el gobierno], pero en realidad sólo [participan] cuando [disfrutan] de ocio.

En una democracia, las leyes gobiernan cuando no [se] dispone de rentas [con holgura]. La tercera forma permite participar en la *politeia* a todos cuantos son libres, aun cuando de hecho no por la razón arriba mencionada, con lo cual necesariamente también aquí gobierna la ley.

Una cuarta forma de democracia es la que cronoló-
1293 a gicamente ha sido la postrera en las *polis.* Han crecido mucho las *polis* de lo que eran originalmente, lo mismo la abundancia de recursos, de ahí que todos toman parte en la *politeia* por la [superioridad] numérica de las masas, y [todos] se unen a la actividad política porque pueden disfrutar de ocio aun los pobres, al recibir [para ello] un salario. Y [es] una multitud así [la que] disfruta de [mayor] ocio. En nada les estorba la preocupación por los [asuntos] privados, cosa que a los ricos obstaculiza muchas veces para que participen en la asamblea [popular] o en los dicasterios[33]. Por esta razón, la multitud de los pobres es el poder soberano de la *politeia,* no las leyes.

Tales y en tal número son las especies de democracia debido necesariamente a estas causas.

Respecto a las [formas] de la oligarquía, he aquí estas otras: cuando una mayoría [de ciudadanos] disfruta de cierta fortuna, pero moderada y no muy excesiva, es la primera forma de oligarquía. Otorgan al propietario de [tales] bienes una participación [en el gobierno], mas por el número de participantes del *politeuma* [34], necesariamente la soberanía está en las leyes, no en los hombres. (Es bien distante de la monarquía,

---

[33] Véase libro II, nota 74.

[34] Véase *Prólogo* del traductor, I, b.

pero [los ciudadanos] no poseen tanta fortuna como para estar ociosos descuidando sus negocios, ni tan pocas como para [tener que] ser mantenidos por la *polis,* con lo cual necesariamente estiman que la ley debe ser quien gobierne [y] no ellos.)

En cambio, si los propietarios de bienes son menos [numerosos] que en el [caso] anterior, pero más acomodados, tenemos la segunda clase de oligarquía: mientras más fuertes se juzgan, mayor participación [reclaman]; y de entre todos seleccionan ellos quiénes deben ser admitidos al *politeuma*[35]*:* mas no siendo lo bastante poderosos para gobernar sin ley, colocan la . ley a su acomodo.

La tercera forma de oligarquía es cuando se extrema [la situación], por tener mayores recursos los que son minoría; en ella, éstos mantienen los honores en sus manos, pero conforme a una ley que ordena que los hijos de los que van muriendo hereden [esos cargos].

Y cuando se lleva al último extremo, debido a las riquezas y polifilias[36], la dinastía resultante cerca está de la monarquía, y son [entonces] los hombres quienes dominan, no las leyes. Esta es la cuarta forma de oligarquía, contraparte de la postrera de la democracia.

7. Existen todavía dos [formas de] *politeias,* además de la democracia y de la oligarquía, una de las cuales todo el mundo menciona y se ha enumerado [como] una de las cuatro especies de *politeia:* (las cuatro se llaman monarquía, oligarquía, democracia, y la cuarta se denomina aristocracia[37]). [Existe] una quinta, apellidada con el nombre genérico de todas (pues la llaman *politeia);* pero como rara vez se encuentra, ha escapado inadvertida a cuantos tratan de enumerar las

---

[35] Véase *Prólogo* del traductor, I, b.

[36] Véase libro III, nota 55.

[37] Literalmente, *aristocracia* significa "el gobierno de los mejores", de ἄριστος 'mejor', y κρατία 'dominación'. "Gobierno en que solamente ejercen el poder las personas más notables del Estado" (*Dice. Acad.).*

1293b clases de *politeias,* y se limitan únicamente a las cuatro (como Platón) en sus *Politeias.*

Ahora bien, el [nombre de] aristocracia se aplica con propiedad a la que hemos descrito en capítulos anteriores. (Pues sólo puede llamarse, con propiedad, aristocracia aquella *politeia* que [consta] en absoluto de los mejores, en virtud de su calidad moral, y no de hombres buenos según normas convenidas. Sólo en ella el mismo individuo es, sin más, buen ciudadano; en cambio, en las demás, son buenos con relación a la propia *politeia.)*

Por lo tanto, existen algunas que presentan diferencias respecto a las gobernadas oligárquicamente (las denominan aristocracias) y a la llamada *politeia:* allí los gobernantes se eligen de acuerdo no sólo con el dinero sino con el mérito. Tal *politeia* se distingue de ambas y es apellidada aristocracia. Aun allí donde no hacen de la virtud una preocupación comunitaria, hay gente de buena reputación y merecedora de respeto. Dondequiera, pues, la *politeia* tiene en cuenta la riqueza, la virtud y [la voluntad del] pueblo, como los Cartagineses[38], es aristocrática; igual que donde se [atiende] a dos [factores] únicamente, [a saber], a la virtud y a la [voluntad de la] gente, como la de los Lacedemonios[39]; que son una combinación de las dos, democracia y virtud. Son, pues, dos especies de aristocracia, además de la primera y más perfecta *politeia;* y, en tercer lugar, [existen todas las formas de] la llamada *politeia,* que se inclinan más particularmente a la oligarquía.

8. Réstanos tratar de la [forma] denominada *politeia,* y de la tiranía[40]. Las colocamos en este orden, aun cuando aquélla no [es] una desviación como tam-

---

[38] Véase libro II, nota 126.

[39] Véase libro II, nota 23.

[40] Literalmente, *tiranía* es el gobierno ejercido por un *tirano,* es decir, por "quien obtiene contra derecho el gobierno de un Estado, y principalmente *el* que lo rige sin justicia y a medida de su voluntad" (*Dice. Acad.).*

poco la aristocracia de que acabamos de hablar, porque todas en rigor se apartan de la *politeia* perfecta; luego las que se enumeran con ellas son asimismo desviaciones de las [primeras], como dijimos al principio. Al hacer memoria de la tiranía es lógico [dejarla] para el último lugar, por ser esta *politeia* la menos *[politeia]* de todas, y versar nuestra investigación [precisamente] sobre *politeia.*

Queda explicado por qué causa escogemos este orden. Réstanos discutir sobre la *politeia.* Su carácter se ve más claro ahora cuando se ha definido el de la oligarquía y el de la democracia. Pues la *politeia* es, para decirlo simplemente, una fusión de oligarquía y democracia. Pero suelen tomar el nombre de *politeia* las que se inclinan más a la democracia; en cambio, [se llaman] aristocracias las que más bien [se inclinan] a la oligarquía, pues la educación y la alcurnia acompañan de preferencia a los pudientes. Además, se supone que los ricos poseen aquellos [bienes] por los cuales cometen crímenes los delincuentes. Por eso se les apellida nobles y caballeros y distinguidos. Ahora bien, puesto que la aristocracia trata de conferir predominio a los mejores ciudadanos, se dice que las oligarquías se componen de nobles y caballeros.

Parece, inclusive, un imposible que una *polis,* no
1294 a regida por la aristocracia sino por los elementos bajos, goce de una buena legislación; y que, a su vez, regida por la aristocracia no tenga una buena legislación. *Eunomía*[41], sin embargo, no consiste, primero, en acatar las leyes establecidas; y segundo, en promulgar leyes que deben acatarse: (pues también se da el caso de obedecer leyes mal [hechas]). Esto, de dos maneras: [sometiéndose] a las mejores [leyes] posibles para ellos, o a las mejores en absoluto.

[41] Véase libro III, nota 40.

Pero la aristocracia parece consistir, ante todo, en la repartición de las magistraturas según la virtud. (El criterio de una aristocracia es la virtud; el de una oligarquía es la riqueza; el de la democracia, la libertad. Mas la decisión de la mayoría [es la que] prevalece en todas [las *politeias*]): porque tanto en una oligarquía como en una aristocracia y en una democracia, la decisión de la mayoría de los que participan en la *politeia*, es definitiva. Con todo, en muchísimas *polis* existe la forma que es llamada impropiamente *politeia:* pues no alcanza la mezcla sino a [los] acomodados e indigentes, [en otras palabras] a riqueza y libertad; ya que los ricos casi parecen ocupar el lugar de los nobles y caballeros. En realidad son tres los [títulos] que se disputan la igualdad [de participación] de la *politeia,* [a saber], [origen] libre, riqueza y mérito; (el cuarto, que llaman nobleza, acompaña a los dos [últimos]: pues la nobleza es riqueza y mérito ancestral), es obvio que la mezcla de estos dos —ricos y pobres— [basta] para que hablemos de una *politeia:* y la unión de los tres [elementos se llama] aristocracia, por encima de las demás, exceptuada la verdadera y primera.

Hemos así explicado que existen otras formas de *politeia* aparte de la monarquía, la democracia y la oligarquía; queda claro cuáles son; en qué las aristocracias difieren de las otras; en qué las *politeias* de la aristocracia; y que no están muy alejadas unas de otras.

9. A continuación consideremos de qué modo resultan paralelas la democracia y la oligarquía con la llamada *politeia*, y cómo se debe establecer. [La cuestión] se clarificará al mismo tiempo, si se definen la democracia y la oligarquía. Se parte de la diferencia entre ellas, y luego se combinan como en una síntesis [las características] de ambas[42].

[42] "Estas palabras explican el método por qué la *politeia* debe ser una mezcla de democracia y oligarquía" (W. L. NEWMAN, *op. cit.,* IV, pág. 200).

Ahora bien, hay tres modos [característicos] de esta síntesis o combinación: uno es tomar [elementos] comunes que [emplean] una y otra en su legislación: por ejemplo, en lo referente a la [administración de] justicia. (En las oligarquías se impone una multa a los ricos que no presten servicio en el jurado, mas a los pobres no se asigna salario alguno; en las democracias, por el contrario, se paga a los pobres, pero no se impone multa alguna a los ricos. Una [solución] intermedia y común será combinar ambas [legislaciones]. Una mezcla de
1294 b ambos [regímenes] es lo característico de la *politeia.)* Este es un modo de acoplarlos.

El segundo es tomar un [término] medio de aquello que ordenan tanto el uno como el otro, como es participar en la asamblea popular: unos [pueden hacerlo] sin ninguna renta, o bastante módica, otros con propiedad cuantiosa; el [término] común no es ninguno de los dos, sino la tasa intermedia entre uno y otro [extremo].

El tercero [resulta] de la división de ambos [sistemas], parte de la legislación oligárquica, parte de la democrática. Digo, por ejemplo, se considera democrático el que las magistraturas sean [distribuidas] por sorteo, y oligárquico que lo sean por elección; democrático que no se base en los bienes [de fortuna], oligárquico que se exija según los bienes [de fortuna]. Así, pues, en el [régimen] aristocrático y oligárquico hay que tomar un [elemento] de cada uno: de la oligarquía, el que los oficios se asignen por elección; de la democracia, que no se basen en la fortuna.

Esta es, pues, la manera de combinarlos. El criterio de una buena mezcla de democracia y oligarquía es cuando la misma *politeia* puede denominarse democracia y oligarquía. Esto sienten, claro está, quienes dicen que la mezcla está bien hecha. Y esto ocurre con el [justo término] medio, en que aparece cada uno de los extremos.

Así acontece en la *politeia* de los Lacedemonios. Muchos se empeñan en apellidarla democracia, por tener bastantes rasgos democráticos como, en primer lugar, la crianza de los muchachos (los de los ricos son tratados de igual manera que los de los pobres, y son educados del mismo modo como podrían serlo también los hijos de los pobres); y por ese tenor en la siguiente edad; y cuando se hacen hombres, de la misma manera (así no se diferencian en nada ni el rico ni el pobre). Así los alimentos, de las comidas en común[43], son iguales para todos; los ricos [llevan] vestidos como puede procurárselo cualquiera de los pobres. Más aún, de las dos más altas magistraturas, en uno el pueblo elige, y en el otro participa (pues eligen a los gerontes y participan del eforado[44]). Para otros, al contrario, es oligarquía porque tiene mucho de oligárquico, como que todas las magistraturas son [asignadas] por elección y ninguna por suerte; los que sentencian a muerte y destierro son pocos, y muchas otras cosas por el estilo.

Es conveniente, en la *politeia* bien combinada, que parezcan estar ambos [elementos] y ninguno de los dos[45]; que tenga estabilidad propia y no por [apoyo] venido del extranjero; estabilidad propia, [repito], no por ser mayoría [de fuera] los que quieren [tal régimen] (pues lo mismo podría darse de una *politeia* mala), sino porque ninguna de las facciones de la *polis* quiere en absoluto otra *politeia.*

Queda, pues, declarado de qué manera debe organizarse una *politeia,* así como también las llamadas aristocracias.

---

43 véase libro II, nota 26.

44 Véase libro II, nota 50.

45 NEWMAN (*op. cit.*, IV, pág. 206) explica este pasaje diciendo, según el pensamiento de Aristóteles, que "la mezcla debe ser tan sutil y completa que los elementos combinados se sientan estar presentes y no presentes en ella, como uno pudiera decir igualmente de un vaso de vino y de agua: que el vino y el agua están presentes en él cada uno y ninguno de los dos, sino que es una mezcla de vino y agua".

1295 a 10. Nos hace falta hablar de la tiranía, no porque haya mucho que decir de ella, sino para que participe en [nuestra] investigación, ya que la hemos catalogado como una de las formas de *politeia.* En discusiones anteriores tratamos sobre la realeza. En ellas hicimos un análisis ante todo de la llamada realeza, si es perjudicial o benéfica a la *polis,* qué persona debe elegirse, de qué origen, cómo.

Además, dos especies de tiranía señalamos en nuestro examen de la realeza, puesto que su naturaleza linda en alguna forma con la realeza porque una y otra gobiernan según la ley. (Por cierto, entre algunos bárbaros se eligen monarcas autócratas y, otrora entre los antiguos helenos, hubo ciertos monarcas de esta laya, a quienes denominaban esimnetas[46].) Pues bien, los tales ofrecen entre sí algunas diferencias: eran [de tipo] regio por ser [establecidos] según la ley, en cuanto gobiernan monárquicamente, con consentimiento [de los subditos], y [de tipo] tiránico en cuanto mandan despóticamente, según el propio capricho.

La tercera es una forma de tiranía, que se considera por excelencia tiranía, por ser la contrapartida de la monarquía, en la cual sin responsabilidad ante nadie gobierna [el monarca] a todo el mundo, a iguales y superiores, con miras al interés personal, y no de los gobernados. Por eso, contra la voluntad de éstos. Porque ningún hombre libre tolera de buena gana un gobierno semejante.

Estas son las [diversas] formas de tiranía, y su número, por las razones dichas.

11. ¿Cuál es la mejor *politeia,* cuál la mejor [manera de] vivir para la mayoría de las *polis* y para la mayoría de los hombres, no tomando como patrón una virtud inaccesible [a los honores ordinarios], sino la

[46] Véase libro III, nota 69.

mediocridad, ni una educación que exija [especiales] dones naturales y caudalosos bienes de fortuna, ni una *politeia* [hecha] a medida de [todos] los deseos, sino un [género de] vida tal que pueda ser compartido por la mayoría [de los hombres], y una *politeia* que esté al alcance de casi todas las *polis}* Las denominadas aristocracias, de las que tratamos poco ha, unas se distancian de la mayoría de las *polis,* otras [están] muy cerca de la llamada *politeia* (por eso, de ambas [aristocracia y *politeia],* hemos de hablar como de una sola).

El juicio crítico sobre todas [estas cuestiones] se basa en los mismos principios. Porque si es correcto lo dicho en la *Ética*[47], de que la vida feliz es la virtuosa [que se desarrolla] sin obstáculos, y que la virtud está en el medio, luego la mejor vida es necesariamente el justo medio, pero un medio alcanzable para cualquiera. Las mismas normas deben aplicarse a la virtud, al vicio y a
1295b la *politeia* de una *polis;* ya que *politeia* es, en cierto modo, [el estilo de] vida de la *polis.*

Ahora bien, en todas las *polis* hay tres clases de comunidad: los muy ricos, los muy pobres, y los terceros, un [término] medio entre éstos. Y como se reconoce que la mesura y el justo medio es lo mejor, claro está que la posesión moderada de los bienes de fortuna es la mejor de todas. Obedecer a la razón es muy fácil [en esas condiciones], pero a quien es superhermoso o superfuerte o supernoble o superrico, o viceversa, archipobre o archidébil, o sumamente desgraciado[48], le es difícil seguir este razonamiento. Los primeros más bien tórnanse vio-

---

[47] *Eth. ad Nichom.,* 1101 a 1153 b.

[48] El texto habla con cierta gracia de superhermoso, superfuerte, supernoble, superrico, etc.: ὑπέρκαλον, ὑπερίσχυρον, ὑπερευγενῆ, ὑπερπλούσιον ὑπέρπτωχον, ὑπερασθενῆ ἢ σφόδρα ἄτιμον, en forma superlativa (con el prefijo ὑπέρ 'que sobrepasa'), para llamar la atención como exagerando. La traducción no logra alcanzar el gracejo del griego; por eso creímos más apropiado el prefijo *super- o archi-* que el sufijo *-isimo:* superhermoso, que hermosísimo, archipobre, que pobrísimo, etc.

lentos y grandes criminales; los otros, en cambio, bellacos y pequeños delincuentes: la causa de los delitos, una es la insolencia[49], otra la perversidad. Los [de condición media[50]] ni ambicionan los cargos públicos, ni en forma alguna los rechazan, cosas ambas perjudiciales para las *polis.*

Junto a esto, quienes poseen bienes de fortuna en exceso, fuerza, riqueza, amistades y otros semejantes, ni quieren obedecer ni entienden cómo se hace, (lo cual comienza en casa cuando niños: [criados] en el lujo, no acostumbran hacer lo que se les manda ni en la escuela): quienes, en cambio, están en indigencia exagerada de esos bienes son demasiado serviles. De suerte que los unos no saben mandar sino obedecer un mandato servil; los otros, en cambio, no obedecen orden ninguna pero sí dan órdenes despóticas. El resultado es una *polis* de esclavos y amos, no de [seres] libres, de unos que envidian, de otros que desprecian: que [es] lo que más aleja de la amistad y de la comunidad política. La participación es [prenda de] amistad: y nadie quiere acompañarse de enemigos en el camino. La *polis* anhela estar compuesta, lo más posible, de iguales y semejantes, lo cual, más que todo, sucede en la [condición social] media. De donde, necesariamente, una *polis* es

---

[49] El término griego ὕβρις suele traducirse como "insolencia, ultraje, violencia insolente que resulta del orgullo de la fuerza o de la pasión". Dicho término es usado con frecuencia por Homero al hablar, en *La Odisea,* de los pretendientes *(Od.* 15, 324; 17, 565; 1, 368; 4, 321; 16, 86; 14, 262; 17, 431 y 487, etc.).

Hybris tiene también un sentido de *lujuria* opuesto a *sofrosine* (véase libro I, nota 40), o de *violación.*

En los códigos de leyes esta voz cobija las injurias más serias que pueden hacerse a una persona: as! Isócrates (20, 2), Esquines (1, 15), Demóstenes (37, 33; 45, 4), etc.

[50] Decimos *condición media* o *categoría social media* porque traducir "clase media, alta", etc., nos parece un anacronismo. No es esta la expresión que usa Aristóteles. En realidad, decir *clases sociales* pertenece a una época muy posterior.

mejor gobernada si se compone de los que decimos ser, por naturaleza, el núcleo de la *polis.*

Además, esta [clase de] ciudadanos viven con mayor estabilidad en las *polis,* pues ni codician los [bienes] ajenos, como los pobres, ni [es codiciado] lo suyo por otros, como los pobres ambicionan lo de los ricos. Con que viven sin riesgo, por no asechar ni ser asechados. Por eso deseaba sabiamente Focílides[51]: "Lo mejor [está] muchas veces en el medio: en la *polis* yo quiero estar en el medio"[52].

Es manifiesto, pues, que la comunidad política de la [condición social] media es la mejor, y puede ser gobernada en aquellas *polis* en que la [categoría social] media es numerosa y fuerte, más que las [otras] dos o, en todo caso, que cualquiera de éstas: pues sumándose [a cualquiera de ellas] inclina el peso [de la balanza] e impide [la aparición de] los extremos contrarios. De ahí que la mayor fortuna [de una *polis]* sea el que los gobernados tengan un patrimonio moderado pero sufi-
1296a ciente, pues [allí] donde unos poseen harto, en demasía, y otros nada, se establece o una democracia extremada, o una oligarquía intemperante, o, por causa de los dos extremos, una tiranía. Porque tanto de una democracia radical como de una oligarquía [puede] engendrarse una tiranía, en cambio de las medias y próximas [a ellas] con mucho menos [frecuencia]. La causa la explicaremos adelante al [tratar] de las revoluciones en las *politeias.*

Claro está que el [régimen] mejor es el moderado. Es el único sin facciones. Donde es abundante la [condición social] media, menos son los partidos y disensiones de los ciudadanos. Las grandes *polis* son más libres de facciones por esta causa: los de [condición social]

---

[51] Poeta gnómico milesio del siglo VI a. C. (cfr. M. BRICEÑO, S. J., *op. cit.,* págs. 26, 81).

[52] Fragm. 12 (Bergk 4).

media son numerosos. En las pequeñas es fácil que todos se dividan en dos [grupos], sin nada quedar en medio, y [prácticamente] casi todos son indigentes o acomodados. Las democracias, por su parte, son más seguras que las oligarquías y más duraderas, gracias a las de [condición social] media (son más numerosas y participan más de los honores [públicos] en las democracias que en las oligarquías). Mas cuando sin ésta, los pobres sobrepasan debido a multitud, sobreviene el fracaso y pronto se arruinan.

Prueba [de esto] debe considerarse el que los mejores legisladores han sido ciudadanos [de condición social] media: Solón[53] era de éstos (se manifiesta en sus poemas) y Licurgo[54] (que no fue rey), y Carondas[55] y la mayoría de los demás.

De esto resulta claro por qué la mayor parte de *politeias* son democráticas unas, oligárquicas otras: por ser en ellas escasa, muchas veces, la [gente de condición social] media; siempre que cualquiera de las dos predomina, [vale decir], los que tienen posesiones o [la masa del] pueblo, se quebranta el [justo] medio y atraen la *politeia* hacia sus [puntos de vista], de donde resulta una democracia o una oligarquía. A más de esto, al producirse revueltas y luchas intestinas entre la masa y los acomodados, acerca de cuál de ellos debe dominar a los contrarios, no se establece una *politeia* común o igualitaria, sino que arrebatan la preeminencia [en] premio de la victoria, y unos establecen una democracia, otros una oligarquía. Todavía más, cada uno de los que han tenido la hegemonía de la Hélade[56] no han atendido sino

---

[53] Véase libro II, nota 61.

[54] Legislador griego (siglo IX) hijo de un rey de Esparta. Licurgo da a su país una legislación que lo ha inmortalizado.

[55] Véanse libro I, nota 7, y libro II, nota 148.

[56] Nombre primitivo de Grecia (*Il.* 2, 683, etc.; *Od.* 1, 344, etc.; HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 651; HEROD. 1, 2, etc.; TUCÍD. 1, 3; JENOF., *Anáb.*, 6, 5, etc.).

a la *politeia* propia, unos a la democracia establecida en sus *polis,* otros a la oligarquía, sin mirar al interés de esas *polis,* sino a las propias [conveniencias] de ellos.

Así que, por esas causas, o nunca ha existido una *politeia* media, o raras veces y [eso] en pocas *[polis].* Únicamente un hombre ha habido[57], uno solo de cuantos han tenido antes la hegemonía, que ha hecho este ordenamiento. Mas ya se ha hecho costumbre, en las

---

[57] ¿Quién es ese hombre único? Algunos comentaristas y traductores pasan por alto la alusión (v. gr. GÓMEZ ROBLEDO, *Aristóteles, La Política,* [México], Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, pág. 126; JULIÁN MARÍAS, *Aristóteles, La Política,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951, pág. 189). SAMARANCH (*Aristóteles, Obras,* Aguilar, [1973], pág. 1490) comenta en una nota que "resulta incierta la referencia, si bien es probablemente a Solón o a Teramenes". Otros (DE AZCÁRATE, *Aristóteles, La Política,* Madrid, Espasa-Calpe, [1969], pág. 187) escriben simplemente: "No se sabe a quién se refiere".

NICOLÁS DE ESTÉVANEZ (*Aristóteles, La Política,* París, Garnier Hermanos, [1920], pág. 267) explica: "No se sabe de cierto a qué hombre ha querido referirse aquí Aristóteles. Se ha supuesto que quiso designar a Teseo, rey o magistrado de Atenas; o a Teopompes, rey de Esparta; o a Clístenes, ciudadano de Atenas influyente y prestigioso; o quizás a Gelón, rey de Siracusa. Ni falta quien ha creído que alude a Fáleas de Calcedonia, o a Pitaco, uno de los siete sabios de Grecia".

JOWETT (*Aristotle's Politics,* Oxford, Clarendon Press, [1905], pág. 171) lo coloca en Grecia: "One man alone of all who ever ruled in Hellas was induced to give this middle constitution to States". Ello en razón de que, unas líneas arriba, ha hablado el autor de τῶν ἐν ἡγεμονίᾳ γενομένων τῆς Ἑλλάδος, pero es dudoso para los entendidos que deba suplirse τῆς Ἑλλάδος en este pasaje.

Insignes comentadores como W. L. NEWMAN (*op. cit.,* IV, pág. 220; I, págs. 471-472) sugieren que ese hombre único es Teramenes, político moderado en la Atenas del 411 a. C. En efecto, en la crisis constitucional que se sigue a uno de tantos reveses de la guerra del Peloponeso, ayuda primero a Pisandro y Antifón a establecer la tiranía oligárquica de los "Cuatrocientos", y poco después se convierte en el principal promotor de una *politeia* media o democracia moderada (sept. de 411 a. C), la cual otorga poder a "Cinco Mil" ciudadanos que pueden proporcionarse el equipo militar por sus propios medios (TUCÍD. 8, 89). Por sus frecuentes cambios de frente y sus ataques a los antiguos amigos, Teramenes es criticado violentamente en la Antigüedad, mientras que en el siglo IV a. C. es, para Aristóteles y otros, un ejemplo de moderación y un político genuino.

BARKER (*The Politics of Aristotle,* Oxford, Clarendon Press, 1968).

polis, el ni siquiera desear la igualdad, sino o buscar el poder o someterse a los vencedores.

Después de lo dicho se ve claro cuál es la mejor *politeia,* y por qué causa. Y puesto que hemos afirmado que existen numerosas democracias y numerosas oligarquías, no es difícil ver [ahora] cuál debe ocupar el primer lugar, cuál el segundo y cuál el tercero, ya que una es mejor y otra peor. Que será necesariamente siempre mejor la más próxima a aquélla, y peor la más alejada del [justo] medio, a menos que se juzgue en relación con hipótesis [formuladas]; digo hipótesis porque, a menudo, siendo tal *politeia* la mejor, nada impide que otra *politeia* sea más conveniente a ciertos [pueblos].

12. Sólo nos queda por considerar, después de lo dicho, qué es *politeia,* cuál conviene a quiénes, y cuál [categoría política] para tal clase [de gente]. Primero, un mismo [principio] general, [idéntico] para todos: es menester que aquella porción de la *polis* que desea la permanencia de la *politeia* sea más fuerte que la que no la desea. Ahora bien, toda *polis* está [compuesta], de calidad y cantidad. Por calidad entiendo la libertad, la riqueza, la educación, la nobleza; por cantidad, la superioridad numérica [de una de sus partes]. Es posible, empero, que la calidad corresponda a cada una de las dos facciones que constituyen la *polis,* y la cantidad, a la otra. Por ejemplo, cuando son más en número los de baja cuna que los de alto nacimiento, o los pobres más que los ricos, sin que esto supere por la cantidad lo que falta en calidad. De modo que deben juzgarse comparativamente.

Por tanto, donde la masa de los pobres supera dicha proporción, allí naturalmente hay una democracia, y cada forma de democracia [depende en cada caso] de la superioridad del respectivo [elemento] popular. Por ejemplo, si predomina la masa de campesinos se presenta una primera [forma] de democracia, si de artesanos y jornaleros, la última, y así de las otras [formas]

intermedias. Donde, por el contrario, la cantidad es excedida por lo que sobra en calidad, surge una oligarquía, y a su vez cada forma de oligarquía se divide según la superioridad de la mayoría oligárquica.

Mas el legislador debe siempre, en su *politeia*, incluir la [condición social] media; si estableciere leyes oligárquicas convendría fijarse en los de [condición social] media; si democráticas, vincular a aquéllos con sus leyes. Donde la masa de la [condición social] media sobrepasa bastante a las dos condiciones extremas juntas, o bien sólo a cualquiera de ellas, en ese caso es posible
1297 a que la *politeia* sea estable, sin temor [alguno] de que jamás los ricos se alien con los pobres contra aquéllos. Y nunca ninguna de las dos [condiciones extremas] querrá servir como esclava de la otra, y si buscaren una *[politeia]* común no encontrarán otra [mejor] que ésta. Porque gobernar por alternación no lo tolerarían, debido a la mutua desconfianza. Dondequiera el árbitro [es el] más digno de confianza, [y aquí] el árbitro es el de [posición] media.

Cuanto mejor se combine la *politeia* tanto más estable [será]. Yerran muchos, de los que anhelan establecer *politeias* aristocráticas, no sólo en conceder demasiado a los ricos, sino también en hacer a un lado al pueblo. Con el tiempo, inevitablemente, de los falsos bienes resulta un mal verdadero: y más arruinan la *politeia* las usurpaciones [insaciables] de los ricos que las del pueblo.

13. Cinco en número son los ardides con que se engaña al pueblo en las *politeias:* en relación con [la] asamblea popular, con los oficios públicos, con los dicasterios, con la [posesión de] armas, con el ejercicio atlético. Respecto a [la] asamblea popular, lícito es a todos tomar parte en ella: pero, si no asisten, se impone una multa únicamente a los ricos, o mayor a éstos. En cuanto a las magistraturas, no es permitido a los acomodados exonerarse de un cargo [en que se ha hecho] jura-

mento, pero a los pobres sí es permitido. Respecto a los dicasterios, se establece una multa para los ricos si no prestan sus servicios; para los pobres, en cambio, hay libertad; en todo caso es grande para aquéllos, y mínima para éstos, como en las leyes de Carondas[58]. En ciertos lugares, a todos los inscritos [como ciudadanos] se les concede tomar parte en la asamblea y en los dicasterios, mas si después de inscritos [en el registro] no asisten a la asamblea ni a los dicasterios, se les impone pesadas multas, a fin de que por [temor a] la multa dejen de registrarse y, por no hacerlo, no [puedan] asistir a los dicasterios ni a la asamblea.

Igual cosa establecen sobre el uso de armas y el ejercicio atlético. Lícito es a los pobres no tener armas; a los ricos, en cambio, que no las poseen se les multa. Asimismo, si nadie se ejercita atléticamente, para los pobres no hay multa ninguna; a los ricos, por el contrario, se les impone, con el objeto de que éstos por temor a tal multa tengan que asistir, y aquéllos por no temer nada, no [asistan].

Tales son los sofismas oligárquicos de la legislación. Pero en las democracias se emplean [artificios] contrapuestos a éstos. Así, a los pobres que asisten a la asamblea y a los dicasterios les pagan sueldo, mas para los ricos no se establece multa alguna. Es obvio, pues, que si uno quiere hacer una mezcla equitativa, necesita combinar [elementos] de los dos [sistemas], y para los unos asignar un sueldo, para los otros una multa: porque así es posible que todos participen [en el gobierno]; de otra manera la *politeia* será [propiedad] de un [partido] nada más.

1297b Conviene, por otra parte, que la *politeia* se [componga] únicamente de los que portan las armas. En cuanto al monto de propiedad, no se puede fijar de una

[68] Véanse libro I, nota 7, y libro II, nota 148.

manera absoluta cuánto deba poseerse, sino que habrá que establecerlo, examinando la cuantía máxima posible, a fin de que los participantes de la *politeia* sean más que los no participantes. Los indigentes y no partícipes de los honores quieren tener tranquilidad, a condición de que nadie abuse de ellos ni les prive de su propiedad. Lo cual no es fácil, porque no siempre quienes disfrutan del *politeuma*[59] son hábiles; y, en caso de guerra, suelen ser renuentes los pobres, si no se les procura alimento [para vivir], mientras que se deciden a la lucha, si se les provee de [medios de] subsistencia.

En algunos [pueblos], la *politeia* está constituida no sólo por los hoplitas[60] en servicio, sino por los veteranos. [También] éstos constituían la *politeia* entre los Malios[61]; sin embargo, los magistrados eran elegidos entre los que estaban actualmente en servicio.

La primera [forma de] *politeia* entre los Helenos[62], luégo de la realeza, se compuso de soldados: al principio, de jinetes (pues la guerra tenía su fortaleza y superioridad en la caballería; sin organización [técnica] es inútil la infantería de hoplitas[63]; y experiencia y táctica no existía en los viejos [tiempos], con lo cual la fuerza residía en los jinetes). Pero una vez que las *polis* crecieron y se hizo fuerte la infantería [pesada], éstos participaron mucho más de la *politeia.* Por esto, las que ahora denominamos *politeias,* los antiguos denominaron democracias. Las viejas *politeias* fueron, en realidad, [de tipo] oligárquico y monárquico. A causa de la oligantropía[64], no eran muchos los de condición media[65], y siendo po-

---

59 Véase *Prólogo* del traductor, I, b.
60 Véase libro II, nota 48.
61 Habitantes de Malia, al sur de Tesalia, en el golfo de su nombre.
62 Véase libro III, nota 68.
63 Véase libro II, nota 48.
64 Véase libro II, nota 96.
65 Véase nota 50.

cos en conjunto e insignificantes por la organización, se contentaban más con ser mandados.

Queda explicado por qué razón existen muchas [formas de] *politeia*, y por qué [hay] otras, fuera de las enunciadas (no hay una sola democracia numéricamente [hablando], y lo mismo [se diga] de las demás), qué diferencias existen y qué causas las producen; a más de esto, cuál es la más perfecta de las *politeias*, para hablar en general, y de las restantes, cuáles *politeias* armonizan con qué [tipo de gente].

14. Hablemos ahora en general, y en particular sobre cada *[politeia]* ordenadamente, partiendo de un comienzo apropiado a cada una. En todas las *politeias* hay tres elementos, a propósito de los cuales un diligente legislador debe considerar lo ventajoso a cada una. Si todo queda concertado, la *politeia* está necesariamente [bien] concertada; y las *politeias* se diferencian, unas de otras, en cuanto se diferencia cada uno de los [elementos]. El primero de los tres es quien delibera sobre
1298a los [asuntos] comunes; el segundo, sobre [quién determina] los oficios [públicos] (esto es, cuáles deben ser, cuál su competencia, cuál ha de ser su forma de elección); el tercero, cómo [se organiza] la administración de justicia.

El [cuerpo] deliberativo decide acerca de [asuntos] de guerra y de paz, y [de formar] alianzas y romperlas, y acerca de [las] leyes, y de [la peña de] muerte, [el] destierro y [la] confiscación [de bienes], y sobre elección de magistrados y rendición de cuentas. Es menester, o que todas estas decisiones se encomienden a todos los ciudadanos, o todas a algunos de ellos (por ejemplo, a una sola autoridad o a varios [magistrados], o unas sólo a algunos), o unas de ellas a todos [los ciudadanos] y otras a algunos nada más.

Que todos [deliberen] sobre todo [es característica] demótica. Una igualdad [de este género] es la que el pueblo desea. Pero hay maneras de que todos [partici-

pen] al máximo: una es [deliberar] por turnos, y no todos en corporación (como acontece en la *politeia* de Teleclés[66] de Mileto[67]. En otras *politeias*, los colegios de magistrados deliberan reunidos, pero los ciudadanos, escogidos en su totalidad de las files[68] y de los sectores más insignificantes [de la ciudadanía], van llegando a las magistraturas por rotación, hasta que todos han pasado por todos). [En regímenes de esta clase] se reúnen únicamente para [promulgar] leyes, y [discutir] sobre la *politeia*, y escuchar los edictos de los magistrados.

Otra manera es que todos, en común, se reúnan nada más que para elegir magistrados, [elaborar] leyes, [decidir] de guerra y paz y [exigir la rendición de] cuentas[69]. Del resto, los magistrados señalados [especialmente] deliberan en cada [asunto], siendo elegidos de entre todos o por sorteo. Otra manera es cuando los ciudadanos se congregan [a tratar] de las dignidades y rendición de cuentas, y deliberan sobre guerra y alianzas, pero lo restante lo examinan los magistrados, elegidos, en lo posible, por sufragio; éstos son los que para gobernar deben ser expertos.

La cuarta manera consiste en que todos se reúnen para deliberar sobre todo, pero los magistrados no tienen poder decisorio ninguno, sino que sólo hacen recomendaciones preliminares. Es el modo como se lleva a cabo ahora la democracia extrema, que decimos análoga a la oligarquía dinástica y a la monarquía [de tipo] tiránico. Todos estos son los modos democráticos.

---

[66] Es un personaje desconocido este Teleclés de Mileto. Quizá se trate de un teórico de las *politeias*. Cfr. NEWMAN, *op. cit.*, IV, pág. 241.

[67] *Polis* jónica en las costas del Asia Menor, no lejos de la desembocadura del Meandro. Desempeña un papel muy importante como colonizadora. Patria de Tales, Anaximandro y Anaximenes, filósofos; Hecateo, historiador, y Focílides, poeta.

[68] Véase libro II, nota 12.

[69] Véase la nota 98.

Por otra parte, el que unos [ciudadanos deliberen] de todos [los asuntos] es oligárquico, lo cual tiene a su vez muchas variedades. Cuando son elegidos en gracia a moderadas posesiones, y son numerosos en razón de la mediocridad de bienes, y no alteran [nada] de lo que la ley prohibe sino que la obedecen, y a quien posee [la cantidad requerida de] bienes es lícito participar [en las deliberaciones]: ésta es una oligarquía [que se acerca] a la *politeia* por ser moderada. Pero es una oligar-
1298b quía cuando, en cambio, no todos [los ciudadanos] toman parte en las deliberaciones sino unos [cuantos] selectos, y ellos gobiernan según la ley, como en el [caso] anterior. De modo, pues, que cuando los que deciden se eligen a sí mismos, y cuando el hijo sucede al padre, y se hacen amos [absolutos] de las leyes, tal sistema es necesariamente de lo más oligárquico [que pueda existir].

Cuando determinadas personas deciden de ciertos [asuntos], por ejemplo, todo el mundo [decide] de guerra y paz, y del resto [deliberan] los arcontes[70], escogidos ellos no por sorteo, tal *politeia* es una aristocracia. Si de ciertos [asuntos deciden] unos que son elegidos, de otros [asuntos] otras personas [elegidas] por sorteo, bien sean sorteadas sin más o de [las] previamente seleccionadas, o en común las elegidas y las favorecidas del sorteo, [estas disposiciones] en parte son de una *politeia* aristocrática, en parte de una *politeia* [propiamente] dicha.

---

[70] *Arconte* (del gr. ἄρχων, y éste del verbo ἄρχω 'gobernar'): "magistrado a quien se confió el gobierno de Atenas a la muerte del rey Codro". "Cada uno de los nueve que posteriormente se crearon con el mismo fin" (*Dicc. Acad.).*

La palabra *arconte* es el término empleado para designar a un mandatario, y así puede designar a cualquiera que esté a la cabeza de los asuntos públicos. También los atenienses lo usan para referirse a los magistrados de sus propios residentes en las *polis* aliadas. Sus poderes son probablemente considerables de hecho, si no legalmente, pues en las fuentes de que disponemos no están definidos (cfr. ARISTÓF., *Las aves,* 1049 s.).

Se ha diferenciado en esta forma el [cuerpo] deliberativo en relación con las *politeias,* y cada *politeia* se administra conforme a la distinción indicada. Ahora bien, es ventajoso para la democracia, a la que hoy día se cree típicamente democracia[71] (digo, aquella en la cual el pueblo está aun por sobre las leyes), en relación con una deliberación eficaz, hacer lo mismo que en las oligarquías en relación con los tribunales; ([en la oligarquía] se hace asistir como jueces a los [ricos] aun bajo multa; los demóticos[72], empero, [pagan] un salario a los pobres [para que asistan]). Esto se hace en las democracias respecto a las asambleas populares. (Deliberan mejor cuando todos deliberan en común, el pueblo junto con los nobles, y éstos con la masa.) Es ventajoso, además, que quienes deliberan sean elegidos, o sorteados en proporciones numéricamente iguales a las de los [diversos] grupos; y es importante, si los demóticos sobrepasan con mucho a los [que tienen experiencia] en política, no pagar salario a todo el mundo, sino [solamente] a aquellos que vienen a equilibrar el número de nobles, o [simplemente] echar suertes sobre el excedente.

En las oligarquías, [por otra parte], o se escogen unos del pueblo, o se forma una institución denominada *probulos*[73], como hay en ciertas *politeias,* o guardianes de la ley. Éstos se ocupan de los asuntos que se han considerado previamente (y así el pueblo participa de las deliberaciones, sin que se puedan disturbar [las bases] de la *politeia).* [Es ventajoso] también o que el pueblo

---

[71] Confirmación de lo que decíamos en el libro III, nota 35, sobre el tono un tanto despectivo e irónico con que Aristóteles habla de la democracia, "la que hoy día se cree ser típicamente democracia (digo, aquella en la que el pueblo está aun por sobre las leyes)...".

[72] Véase libro II, nota 58.

[73] Podría traducirse como "pre-concejal", o "concejal privado". El *probulo* es miembro de un comité o comisión consultiva, que inicia el estudio de las medidas que deben tomarse. Existió en Atenas, ocasionalmente, después de la expedición de Sicilia en 413 a. C. De ordinario, el Consejo de los Quinientos es el que prepara los temas de la asamblea popular.

vote lo que se le propone, o nadie [vote] en contrario, o todo el mundo tome parte en la consulta, o la decisión quede en manos de los arcontes.

Y conviene hacer lo contrario de lo que se hace en las *politeias* [oligárquicas]. A la masa hay que hacerla soberana para que pueda rechazar [una medida], pero no soberana para que la apruebe sin apelación, sino que entonces han de volverse [los proyectos] a los arcontes[74]. En las *politeias* [democráticas] se hace lo contrario: los pocos tienen poder para dar el voto, pero si es negativo, es sin apelación, y si es positivo siempre se devuelven [los proyectos] a la mayoría.

1299a De esta guisa concluímos acerca del [cuerpo] deliberativo y supremo de la *politeia.*

15. Viene inmediatamente, después de esto, la distribución de las magistraturas. Esta parte de la *politeia* tiene también muchas variedades: ¿ Cuántos cargos [públicos]? ¿Con qué competencia [particular]? ¿Su duración? ¿Cuánto [tiempo] cada oficio? (Unos hacen los cargos semestrales, otros más cortos, éstos anuales, aquéllos para períodos largos.) ¿Cómo deben ser las magistraturas? ¿ Vitalicias ? ¿ Por mucho tiempo ? ¿ O no tanto pero reelegibles los mismos, o nunca dos veces el mismo sino una mera vez? Finalmente, respecto al nombramiento, ¿de dónde hay que escogerlos, por quiénes, cómo? Acerca de todo esto, es menester poder distinguir qué métodos pueden darse, y luego analizar cuáles [magistraturas] convengan a las distintas *politeias.*

No es fácil, sin embargo, definir cuáles deben llamarse magistraturas. La comunidad política necesita muchos funcionarios, y así no pueden considerarse como magistrados todos los designados por voto o por sorteo. Como, en primer lugar, los sacerdotes (esto es otro [asunto] que debe colocarse aparte de las magistratu-

---

[74] Véase nota 70.

ras), los coregos[75] y heraldos[76] y embajadores[77] son elegidos por voto. Los inspectores son [funcionarios] políticos, bien sobre la totalidad de ciudadanos en una esfera determinada, como el estratego[78] en el campo de batalla, bien sobre una fracción, como el ginecónomo[79], o el paidónomo[80]. Otros son [de orden] económico (con frecuencia se eligen sitómetras)[81]. También hay subalternos para los cuales, en los [países] prósperos, se escogen esclavos.

En una palabra, magistraturas deben denominarse ante todo aquellas a las cuales se encomienda el deliberar sobre determinados [asuntos], el [poder de] juzgar y dar órdenes, esto más que todo: porque dar órdenes es lo más característico de la autoridad. Pero el asunto [del nombre] es de importancia, casi diría, nula en la práctica (no se ha emitido un juicio [autorizado] sobre la significación de [cada] término), aunque sí tiene algún interés especulativo.

Mas ¿qué clases de magistraturas, cuántas son indispensables para que exista una *polis,* cuáles no son necesarias pero útiles para una excelente *politeia,* en especial

---

[75] Véase libro III, nota 16.

[76] En griego κῆρυξ, "heraldo, mensajero entre naciones en tiempos de guerra". En época de guerra cualquiera puede servir como heraldo, p. ej., en el agora, pero generalmente es nombrado y pagado por la *polis* a fin de servir de oficial subordinado a las magistraturas donde son frecuentes las proclamaciones, como son la *bule,* la *ekklesia,* las cortes, los Nueve Arcontes y otras.

Cuando van al extranjero en misión especial se estima que están bajo la protección divina y, por consiguiente, son inviolables, aun en casos de guerra (cfr. CH. W. FORNARA, *op. cit.,* pág. 205).

[77] En griego πρεσβευτής 'embajador', lat. *legatus.*

[78] Véase libro II, nota 76.

[79] *Ginecónomo:* "supervisor de la conducta de las mujeres", oficio y título de un magistrado en Atenas. Cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.,* pág. 99.

[80] *Paidónomo:* "supervisor de la educación". Título correspondiente a un cuerpo de magistrados en varias *polis* griegas. (Cfr. V. EHRENBERG, *op. cit.,* pág. 99.)

[81] *Sitómetra:* el encargado de distribuir el trigo entre los ciudadanos, sobre todo en caso de carestía (cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* IV, pág. 257, n. 23).

al referirse a toda *politeia* y en concreto a las pequeñas *polis?* En las grandes, es factible y debe asignarse a una [sola magistratura] una función concreta (es posible que muchos tengan acceso al gobierno por ser muchos los ciudadanos, de modo que unos puedan desempeñarse después de mucho tiempo, otros una mera vez, y cada oficio se desempeña mejor con la atención en una sola cosa y no en muchas).

1299b En las *[polis]* pequeñas es inevitable que muchos cargos se acumulen en pocas [manos]. (Por [causa de] la oligantropía, difícil es que mucha gente ocupe un empleo [público]: pues ¿quiénes serán los que, a su turno, les sucedan?) A veces las [polis] pequeñas y [aun] las grandes necesitan los mismos arcontes[82] y leyes. Sólo que aquéllas necesitan [los mismos] con frecuencia, y éstas rara vez. Por esta razón, nada impide que muchas funciones se acumulen (porque no interfieren entre sí), y frente a la oligantropía[83] es menester que los cargos [públicos] sirvan de obeliscolicnias[84]. Si podemos decir cuántas magistraturas se necesitan en toda *polis,* y cuántas no son indispensables pero conviene [tenerlas], no habría dificultad en saber cuáles funciones conviene combinar en una [magistratura] única.

Es conveniente, además, no olvidar a qué [asuntos] deben atender las varias magistraturas según la región, y a qué debe [atender] en todo lugar la única [y] suprema autoridad: por ejemplo, si el buen orden en el agora[85] [corresponde] ál agoránomo[86], o en otro sitio a

---

[82] Véase nota 70.

[83] Véase libro II, nota 96.

[84] *Obeliscolicnia:* literalmente, "asador-lámpara". Un asador (de carne) usado por los soldados en campaña y que sirve al mismo tiempo como portalámparas. (Cfr. TEOPOMPO, *Com.,* 7; ARIST., *Alh. Polit.,* 683 a.)

[85] El *ágora* es el lugar de reunión de la asamblea popular (ἐκκλησία) y es la plaza de mercado, adornada de templos, estatuas y árboles. En el *ágora* se encuentran la famosa Στοὰ Ποικίλη, la casa de reunión de los Quinientos, estatuas de varios héroes, las mesas de los banqueros y cambistas, y es, en general, el sitio de reunión y conversación de los varones.

[86] Véase libro II, nota 31.

otra [persona], o la misma [persona] en todas partes, y si el cargo debe distribuirse a diversas personas, quiero decir, por ejemplo, qué [magistrado se encargue] de la eucosmia[87], otro de los niños y [otro] de las mujeres, y de acuerdo con las diferentes *politeias,* si en las magistraturas existen diferencias de naturaleza o no; por ejemplo, si en una democracia, oligarquía, aristocracia y monarquía, quienes disfrutan del poder supremo son los mismos, [aun cuando] por su origen no sean iguales, ni semejantes, sino diferentes en las diversas *[politeias]*: — en las aristocracias, *verbi gratia,* son [gente] culta, rica en las oligarquías, [y] libre en las democracias. O, acontece también, que hay algunas diferencias en las magistraturas según los regímenes. Las mismas son apropiadas en un lugar, desapropiadas en otro (allí convienen amplias, acá restringidas).

Algunas [magistraturas], sin embargo, son apenas privativas [de un régimen] como la de los probulos[88], que no es democrática, mientras que la *bule*[89] sí es algo demótico. Es menester, pues, que haya una [magistratura] cuyo cuidado sea preparar [las] deliberaciones del pueblo, para que [éste] viva ocupado; y puesto que [los miembros de aquélla] son pocos en número [esto es] oligárquico; [es decir], como los probulos deben ser necesariamente pocos en cantidad, es [una institución] oligárquica. Mas cuando existen ambos cargos a la vez, los probulos prevalecen sobre los buleutas[90]. El *buleuta* es [un elemento] demótico; el probulo, oligárquico. La autoridad de la *bule* se disuelve en aquellas democracias
1300 a en que el pueblo mismo se reúne para debatir todos [los asuntos]. Esto suele acontecer siempre que hay cierta generosidad de salarios para los de la asamblea popular.

---

[87] *Eucosmia:* "buen orden". Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* IV, pág. 261, n. 16.
[88] Véase nota 73.
[89] Véase libro II, nota 55.
[90] Véase libro II, nota 55.

Despreocupados entonces [de otros trabajos], se reúnen muchas veces, y deciden todo ellos mismos. En cambio, el paidónomo[91] y el ginecónomo[92], y cualquiera otro magistrado que tenga una vigilancia análoga, tienen [un carácter] aristocrático, democrático jamás. (En efecto, ¿cómo podría, por ejemplo, impedir que las [mujeres] de los pobres salgan de casa?) Pero oligárquica tampoco es (las esposas de los oligarcas viven bastante suntuosamente).

De esto baste lo dicho hasta ahora. Vamos a tratar, desde los comienzos, de la provisión de las magistraturas. Las diferencias dependen de tres factores, de cuya combinación resultan necesariamente todos los modos. El primero de los tres es éste: ¿Quiénes van a nombrar los magistrados? El segundo: ¿Entre quiénes? Por último: ¿De qué manera? Además, de cada una de las tres hay tres alternativas: todos los ciudadanos deciden, o sólo unos cuantos; los designados [se eligen] de entre todos [los ciudadanos], o de algunos [grupos] determinados, (pongamos el caso, por riqueza, por cuna o mérito, o así por el estilo: en Megara, por ejemplo, de entre los que retornaron juntos [del exilio], o juntos lucharon contra el populacho). Y [el escogimiento se hace] por elección, o por sorteo (combinando todo a la vez, digo, algunos eligen ciertos [oficios] y todos el resto; y para unas [magistraturas se eligen] de entre todos [los ciudadanos], para otras sólo de entre algunos, y unos por votación, otros por suerte).

De cada variación habrá seis alternativas[93]: elegir a todos [sacándolos] de entre todos por elección, o todos de entre todos por suerte (o todos de una porción por voto, o todos de alguna porción por sorteo) (y si es de

[91] Véase nota 80.

[92] Véase nota 79.

[93] El siguiente pasaje aparece muy alterado en los mss. Así lo hace notar la edición crítica de Oxford del texto griego, de donde estamos traduciendo: *"locus valde corruptus..."*.

entre todos [los ciudadanos], o por secciones, como por files[94], demo[95] y fratrías[96], hasta que se pase por todos los ciudadanos, o siempre de entre todos [sucesivamente]), o unos de esta, otros de aquella manera. Finalmente, si [sólo] algunos son nombrados, o por elección de entre todos, o de entre todos por sorteo, o de algunos por elección o de algunos por sorteo, o unos de esta, otros de aquella manera, quiero decir, parte de entre todos por elección, parte por sorteo, (y parte de algunos por elección, parte por suerte), así resultan doce formas, no incluyendo dos combinaciones.

De ellas, tres son procedimientos democráticos, el que todos de entre todos lo hace por elección o por sorteo o de ambas maneras, [es decir], unos de los oficios por suerte, otros por votación. El [hecho de] que no todos al mismo tiempo sean nombrados, [sino] de entre todos o de alguna [categoría determinada], ya por sorteo, ya por elección, ya de ambas maneras [a la vez], o parte de entre todos, parte de entre algunos (por sorteo o por elección, o) de ambas maneras [...], (digo de ambas maneras, parte [de los oficios] por suerte, parte por votación) [eso es propio de una] *politeia*[97]. Y cuando unos de entre todos (o nombrados por votación o por sorteo o de ambas maneras), parte [de las magistratu-

---

[94] Véase libro II, nota 12.

[95] *Demos:* "distrito, país". Barrio, zona de una *polis.* En realidad, comunidades locales en las áreas rurales forman la base para la organización política de Clístenes del *demos,* aun cuando Atenas está dividida más artificialmente. Se sabe de unos 150 *demos* desde finales del siglo IV a. C. Clístenes los divide en 30 grupos, de los cuales, diez contienen *demos* de la costa, diez del área suburbana y diez del interior. Para la ciudadanía se necesita ser miembro de un *demos,* y es hereditario. La práctica de identificar a una persona por el *demos* en vez del patronímico, se vuelve común del siglo v a. C. en adelante, principalmente en los documentos oficiales (HEROD. 5, 69, 2; *Ath. Pol.* 21, 4-5; ESTRAB. 9, 1, 16, pág. 396; cfr. G. HIGNETT, *Athenian Constitution,* págs. 132-137).

[96] Véase libro II, nota 11.

[97] El texto dice "político". Julián Marías traduce: "es propio de un régimen republicano" (pág. 20).

ras] por suerte, parte por votación, es [una forma] oligárquica (y más oligárquica cuando es por ambos [a la vez]). El que parte [de los magistrados reclutados] de entre todos, parte de entre algunos [nada más eso pertenece] al sistema mixto con matiz aristocrático, [co-
1300b mo también] parte por votación, parte por suerte. El que unos [ciudadanos] de entre un grupo [determinado sea escogido] por elección, es oligárquico, lo mismo que unos [magistrados] de entre cierta [categoría se elija] por sorteo (aunque no se haga del mismo modo), y algunos de entre ciertas [categorías] por ambos procedimientos [a la vez]. El que, pues, ciertos [ciudadanos] sean escogidos de entre todos, y el que todos de entre algunos [seleccionados], es [una fórmula] aristocrática.

Tal es el número de los modos [de nominación] de magistraturas y tal la clasificación, según las [diversas] *politeias*. Cuál [solución] convenga a cada uno, y cómo deben establecerse, aparecerá claramente junto con los poderes de las magistraturas [cuando se estudie] cuáles son [esos poderes]. Digo, el poder de una magistratura, como [la autoridad para ejercer] el control de los ingresos, y el control de la defensa [pública]. Porque una diferencia específica de poder es, por ejemplo, la del comando [del ejército] y la función de los contratos mercantiles.

16. De los tres [elementos indicados] réstanos hablar del judicial. Hemos de considerar, según el mismo [principio] básico, los diversos tipos de tribunales. La variedad de los tribunales reside en tres factores: de quiénes [o sea, el origen], sobre qué [o sea, la competencia] y cómo [o sea, el modo de nombrar los jueces]. Digo de quiénes [consta], si de todos o de algunos; sobre qué, [es decir], cuántas clases de tribunales hay, y cómo, [es decir], si por sorteo o por votación.

En primer lugar determinemos cuántas clases de tribunales existen. Son ocho en total: primero, para la

rendición de cuentas[98]; segundo, para si alguien ha delinquido contra los [intereses] públicos; tercero, para delitos contra la *politeia;* cuarto, para litigios entre empleados y particulares sobre multas; quinto, para contratos individuales y de considerable cuantía y, además, para homicidios y para pleitos de extranjeros. ([Hay] variedades de homicidio, [que se ventilan] en los mismos tribunales o en diferentes, de los [que son] con premeditación y de los involuntarios, cuando son confesos pero [en que] se disputa de su justificación; en cuarto [lugar], contra los que han huido por asesinato y se les juzga al regreso, como en Atenas el llamado dicasterio en el Freato[99]. (Casos de este género, sin embargo, suceden en todo tiempo raras veces, aun en las grandes *polis.* De los extranjeros, uno [atiende procesos] de extranjeros contra extranjeros, otro de extranjeros contra gente de la ciudad.) Fuera de todo esto, [existe el que juzga] acerca de contratos [litigiosos] pequeños, como de un dracma [100] o cinco dracmas, o poco más. Hay que dar una decisión también en estos casos, pero no corresponde a un jurado numeroso.

Mas quédense de lado estos [de pleitos] y de homicidios y de extranjeros, y hablemos de los de [carácter] político, por los cuales resultan disensiones y disturbios

---

[98] En griego, εὔθυνα es la rendición de cuentas o examen público de la conducta de los empleados oficiales en Atenas, que se tiene al expirar el término del cargo (cfr. LISIAS 24, 26; ESQUINES 3, 10, etc.; CH. W. FORNARA, *op. cit.*, pág. 204).

[99] El *Freato* es un tribunal cuyo procedimiento es curioso: Un hombre, desterrado por un año por haber cometido asesinato involuntario, si es de nuevo acusado por otro crimen o asalto, no pudiendo pisar territorio del Ática, por ser reo, puede hacer su defensa personal según la costumbre ateniense, pero desde lo alto de un barco, a la orilla del mar, mientras los jueces lo escuchan en la playa (ARIST., *Ath. Polit.*, 57, 3). Ese sitio se llama *Freato* (de φρεάρ 'pozo'), que es una lengua de tierra que cierra el puerto de El Pireo.

[100] *Dracma* es una medida de peso y de la correspondiente moneda de plata. Bajo el sistema monetario que prevalece desde el tiempo de Pisístrato (véase libro V, nota 94), pesa 66 gramos y equivaldría hoy a unos US$ 0,10.

en las *politeias,* si no son bien manejados. Necesariamente, todos [han de] juzgar de todo lo que hemos dicho, [sea] por elección o por sorteo; o todos [son jueces] de todo unas veces por sorteo, otras por votación; o [juzgan] sobre algunas nada más, unos por suerte, otros por elección. Estas son las cuatro maneras [de ser elegidos]. Y otras tantas si [se hace] por sectores. Porque, a su vez, los que juzgan todas [las causas pueden ser elegidos] de entre algunos [ciudadanos] por voto, o de entre algunos para todas [las causas] por sorteo, o parte por sorteo, parte por votación, o algunos tribunales para los mismos [asuntos], parte son elegidos por sorteo y por votación. Tales son, según la elección, las modalidades correspondientes a los susodichos, y existen las mismas combinaciones, digo, por ejemplo, unos [reclutados] de la totalidad [de ciudadanos], otros de ciertos sectores, otros de ambas [maneras] a la vez, (como si del mismo tribunal hubiera unos [jueces tomados] de la totalidad [de ciudadanos]), otros de sectores [determinados], por sorteo, o por votación o de ambas maneras [a la vez].

Ya se ha dicho de cuántas formas son los tribunales. Las primeras, cuando [se sacan] de entre todos para [decidir] todo, son demóticas[101]; oligárquicas las segundas, cuando de entre algunos [son escogidos] para todas [las materias]; las terceras, aristocráticas y propias de las *polis,* cuando unos [se escogen] de entre todos, otros de un [grupo determinado] solamente.

---

[101] Véase libro II. nota 58.

LIBRO V

INTRODUCCIÓN AL LIBRO QUINTO

I. SINOPSIS

1) *Maneras de establecer el análisis de las revoluciones*

Comienza Aristóteles el libro V, como es su costumbre, estableciendo todos los elementos que se relacionan con la materia.

A continuación expone los principios fundamentales a partir de los cuales se debe establecer el análisis de las revoluciones, materia de este libro.

Son importantes varias consideraciones: en primer lugar, "las maneras" de la revolución: o para cambiar de una *politeia* a otra, o para acentuar las características de una *politeia.* En segundo lugar, la causa de la revolución, que en todas partes es la desigualdad.

En tercer lugar, podríamos decir que esa causa única tiene varias traducciones: honor, insolencia, terror, afán de poder, desprecio, incremento desproporcionado, intriga, olvido, envilecimiento, diferencia en el trato, razones del lugar. Cada uno de estos elementos es brevemente explanado e ilustrado con ejemplos.

Estas podrían llamarse causas importantes por naturaleza. Ya que hay otras que en sí son de poca monta, pero dándose la circunstancia de que acontecen a los magnates, degeneran en problemas políticos.

Añádase el crecimiento del poder, la igualdad de fuerza en los grupos antagónicos, el fraude.

2) *Las revoluciones desde el punto de vista de las "politeias"*

Tomando otro parámetro, pasa Aristóteles a examinar las revoluciones desde el punto de vista de las diversas *politeias.* Comienza por mostrar cómo y por qué causas se dan una serie de revoluciones muy propias de las democracias.

Pasa luego a las revoluciones que se presentan en las oligarquías, poniendo ejemplos para cada caso.

Por último se refiere muy brevemente a las revoluciones de las aristocracias, pues, por regla general, éstas se deben asimilar en parte con las oligarquías, y con las *politeias.*

También a las *politeias* hace referencia, sabiendo que éstas se relacionan con la aristocracia, con la oligarquía y con la democracia.

3) *Formas de preservar las "politeias"*

El capítulo octavo se dedica a las formas como se preserva la *politeia* en contra de los movimientos revolucionarios: el principio general es muy lógico, si se sabe cómo se destruyen las *politeias,* pues lo contrario produce efectos contrarios y la destrucción es lo contrario de la preservación.

No se pueden descuidar las cosas pequeñas porque por ahí puede entrar la destrucción de la *polis.* Los gobernantes tienen que guardar una actitud moderada, evitando todo agravio a los que podrían conspirar. Los que se preocupan por la *politeia* deben tener como presentes e inminentes los peligros de la *politeia,* a fin de mantener a los ciudadanos en guardia. Se deben controlar con leyes las rivalidades y querellas de los notables. Los impuestos deben aumentarse o rebajarse en relación con el aumento o disminución del dinero. No acumular honores en unos pocos ciudadanos. Evitar que algún ciudadano llegue a ser poderoso en extremo. Vigilar que la gente viva aun privadamente de acuerdo con la *politeia.* Ver cómo se impide que uno de los sectores, pueblo o ricos, se siga haciendo más fuerte en poder económico. Pero lo capital en toda *politeia* es que sea ordenada por las leyes

y por algún sistema de economía de manera que las magistraturas no sean para obtener utilidades económicas.

Además, en las democracias se debe respetar a los ricos, y en una oligarquía, tener cuidado de los indigentes. Y en ambos casos, procurar el trato igualitario con los que menos participan de la *politeia*.

La clase de personas que ocupen los cargos públicos tiene una importancia muy grande en la estabilidad de la *politeia*.

Quien vaya a asumir un cargo público debe reunir tres condiciones: lealtad para con la *politeia*, habilidad para el ejercicio de sus funciones, la virtud y justicia propias de la *politeia* de que se trate. Si se da el caso de tener algunas pero no todas, ha de acomodarse la decisión de acuerdo con la cualidad que más necesaria sea.

Además, no se debe perder de vista el justo medio, que hace que se tomen las medidas que convienen a cada *politeia:* para una democracia, las medidas democráticas que la preservan, y lo mismo para las oligarquías.

Es muy importante como forma de estabilizar y conservar las *politeias*, el educar a la gente joven en relación con la *politeia* de que se trate. Porque el efecto de las mejores leyes es nulo si no existen ciudadanos habituados y educados en la *politeia*.

Desde este punto de vista hay un error en las democracias al definir la libertad. Se da un concepto vulgar de democracia: se supone que la justicia (democrática) es igualdad, que igualdad es la voluntad de la muchedumbre, que ésta es soberana, y que libertad es lo que a cada cual se le antoje hacer. En semejantes democracias, cada cual vive como le place, o conforme se le ocurre: pero eso es un sofisma tonto.

4) *Ruina y preservación de la monarquía y la tiranía*

Luego de una introducción sobre la razón de ser, la génesis y los objetivos de la monarquía y de la tiranía, entra Aristóteles a hablar del cambio en estas *politeias*.

Afirma que los mismos comienzos que se presentan en las otras *politeias*, se dan en las monarquías: injusticia, miedo.

desprecio, despojo. Se atenta contra la persona del príncipe, o contra su posición. Y más por venganza que por ambición. También se han originado conspiraciones por falta de dominio personal del monarca, por malos tratos y aun castigos infligidos por el gobernante. Algunos se sublevan por la confianza que el monarca ha depositado en ellos.

Muy pocos se rebelan por deseos de conseguir gloria.

También la tiranía se arruina por causas semejantes: desde el exterior, si una *politeia* enemiga le es más fuerte; desde el interior, por discordias entre los pretendientes, el odio y el desprecio, la cólera.

Se puede decir que las mismas causas que obran en la destrucción de la oligarquía pura y de la democracia extrema, lo hacen frente a la tiranía, ya que en el fondo las tres son tiranías.

La monarquía es la menos afectada por causas exteriores. Más se arruina por causas internas: por disensiones entre los participantes de la autoridad real, al tratar de gobernar tiránicamente colocándose por encima de la ley.

La monarquía es un gobierno consensual, y no queriéndolo los subditos, no habrá rey pero sí tirano.

En cambio, se preservan por los medios contrarios.

La moderación en la autoridad trae consigo la estabilidad de la monarquía.

La tiranía se preserva haciendo desaparecer a los más notables y hábiles y vigilando todas aquellas actividades de donde suelen brotar los acuerdos subversivos y la confianza mutua. Para esto se instituyen los espías. Se debe también sembrar discordias y desconfianza entre el pueblo y los notables, y entre los ricos entre sí. Evitar que los súbditos se enriquezcan, no sea que se armen y que tengan ocio. Además, emprender guerras para que los subditos vivan ocupados. Por otra parte, se debe ser desconfiado y darle importancia a las mujeres y esclavos para que delaten a los ciudadanos.

Todo esto se resume en tres especies: que los subditos tengan envilecida el alma; que los unos desconfíen de los otros; y que haya impotencia en la acción.

Otra forma, contraria, es haciéndose menos tiránico y más de tipo real; pues así como una manera de destruir la realeza es volviendo más tiránico el poder, así una tiranía se afianza haciéndose más regia: así, no dilapidando el dinero; recaudando los impuestos en interés de la comunidad; apareciendo afable; respetando sexualmente a los jóvenes; dignidad en las mujeres de su familia; no mostrarse dedicado a los placeres; embellecer la *polis;* rendir culto a los dioses; honrar a los buenos ciudadanos; distribuir personalmente los honores, dejando a otros oficiales la aplicación del castigo.

No engrandecer a una persona en particular, o al menos que no sea una persona audaz; y al quitar honores a alguien, proceder por pasos sin quitarle de repente la autoridad.

Precaverse de los resentidos por agravios personales; hacer creer que ricos y pobres se encuentran seguros; asociar los más fuertes a la tiranía, con lo cual se fortalece y se evitan muchos otros esfuerzos.

De esta manera el tirano ofrece una imagen tal, que se hace respetar de los subditos y da estabilidad a su gobierno.

Sin embargo, tanto las oligarquías como las tiranías no son muy duraderas.

5) *Censuras finales*

Termina Aristóteles el libro V, con una crítica a Platón.

Sócrates es rígido en determinar un método de cambio en las *politeias.* Aristóteles demuestra cómo es imposible la rigidez, ya que se presentan toda una serie de combinaciones que no obedecen a unas mismas causas.

II. ELEMENTOS ANALÍTICOS

1) *Principios de política general*

— Todas las *politeias* reconocen la justicia y la igualdad proporcional, pero las entienden mal.

— A la igualdad corresponde participación por parejo.

— A la desigualdad corresponde tener mayor participación.

— De los problemas derivados de la igualdad y la desigualdad se originan las revoluciones: toda revolución se debe a una desigualdad.

— Un cambio puede ser doble: contra la propia *politeia* para sustituirla, o para hacer que la *politeia* aumente o disminuya en sus características.

— La revolución puede ir contra uno solo de los elementos de la *politeia* como sistema político.

— Se da una doble igualdad: en cantidad y en mérito, que corresponde, esta última, a la justicia proporcional.

— Pero no se puede organizar una *politeia* de acuerdo con uno solo de los criterios de igualdad: así no es. duradera.

— Los ciudadanos se rebelan infatuados por la igualdad, pensando que tienen menos, cuando son iguales a los que tienen más. También se rebelan por la desigualdad y preeminencia, siendo desiguales al no tener más sino menos.

— Los inferiores se rebelan por ser iguales, y los iguales, por ser superiores.

— El fin de la rebelión es provecho y honra, o sus contrarios.

— En la *polis* se excitan sediciones para escapar a una afrenta y al castigo a sí mismo o a sus amigos.

— Algunos se excitan contra otros por el provecho y el honor, por ver que otros logran más honores que ellos.

— También se rebelan por causa de insolvencia, terror, afán de poder, desprecio, incremento desproporcionado, intriga, olvido, envilecimiento, y discriminación en el trato.

— La codicia se manifiesta, unas veces, por el pillaje de los bienes privados, y otras, del tesoro público.

— Se insubordinan quienes ven a otros medrar en los honores, sin ellos tomar parte en los mismos.

— Hay justicia cuando los honores se confieren conforme al merecimiento.

— Por miedo se sublevan los malhechores temerosos del castigo y quienes están amenazados por una injusticia.

— Por intrigas, cuando se pretende llegar a las magistraturas: para eso se sustituye la elección por el sorteo.

— Por negligencia, cuando los que llegan a las magistraturas no son amigos de la *politeia.*

— Una *politeia* puede cambiar aun sin revolución.

— Se pueden dar revoluciones por mínimas causas de las cuales no se cuida a tiempo.

— Las *politeias* se desbaratan poco a poco puesto que causas insignificantes pueden determinar las revoluciones.

— Se dan revoluciones por razones de lugar cuando el territorio no es por naturaleza apto para una *polis:* toda diferencia crea una disensión.

— El objeto de las revoluciones no son tampoco pequeneces: las minucias influyen mucho cuando se producen dentro de los poderosos.

— Hay que precaverse desde los inicios: la falla tiene lugar al principio, y el comienzo es la mitad de todo.

— Las querellas de los notables hacen que arrastren consigo la *polis* íntegra.

— El prestigio es una causa de transformaciones de las *politeias.*

— El acrecentamiento del poder, suscita revueltas.

— Hay insurrecciones por el uso de la fuerza.

— Hay insurrecciones por el uso del fraude.

— La preservación es lo contrario de la destrucción.

— Para conservar la *politeia* no se debe hacer nada contra ley, y se debe velar por lo pequeño.

— Es muy importante la actitud de los que gobiernan, con quienes no pertenecen al gobierno: no agraviarlos; ni injuriarlos; admitir a la *politeia* a sus dirigentes.

— La preservación de las *politeias* puede conseguirse por estar lejos de los elementos destructores, y a veces, por estar cerca: por el temor se atiende con más cuidado a la seguridad de la *politeia.*

— Los que se preocupan por la *politeia,* con el temor deben mantener en guardia a los ciudadanos.

— Hay que controlar con leyes las rivalidades y querellas de los notables.

— Conocer al principio el mal que no existe no es dado a un hombre cualquiera, sino a un político genuino.

— No se debe engrandecer a nadie más allá de la simetría; son preferibles los honores moderados y a lo largo del tiempo.

— Los honores acumulados no se deben quitar todos a la vez, sino gradualmente.

— Se debe controlar con leyes el que nadie llegue a ser poderoso en demasía, ni por amigos, ni por dinero; de lo contrario, enviarlo fuera del país.

— Se debe establecer una magistratura para que vigile a quienes viven en desarmonía con la *politeia,* pues por causa de la vida privada también hay revoluciones.

— Toda *politeia* debe ser ordenada por leyes y un sistema de manejo de los dineros públicos, de suerte que las magistraturas no sirvan para obtener utilidades.

— La mayoría trabajadora no se irrita tanto por no gobernar, cuanto se alegra si alguien le permite dedicarse a sus asuntos privados. Pero si piensa que los magistrados están robando los fondos públicos, entonces ambas cosas juntas sí la exasperan: no participar del poder, ni de los fondos públicos.

— Para gobernar sin ánimo de lucro, los honores deben decretarse por ley a quienes hayan ejercido las magistraturas.

— Se deben confiar las magistraturas a los partidarios de la *politeia.*

— Tres son las condiciones para ocupar las magistraturas: lealtad a la *politeia;* habilidad en el ejercicio de las funciones; virtud y justicia de acuerdo con la *politeia.*

— Cada *politeia* tiene su propia justicia.

— En caso de no tenerse las tres condiciones antedichas, deben tenerse en cuenta dos criterios: de qué cualidad participan todos en mayor manera; de cuál menos: menos gente participa de la estrategia y menos de la honradez. Pero al contrario, en el manejo de las finanzas públicas.

— Debe procurarse, en todo caso, que la masa adicta a la *politeia* sea más fuerte que la que le es hostil.

— El medio más importante para estabilizar las *politeias,* es el de educar en relación con ellas.

— Las leyes, aun las más provechosas, son inútiles si no existen ciudadanos habituados y educados en la *politeia.*

— Justicia es igualdad, igualdad es la voluntad de la muchedumbre, la voluntad de la muchedumbre es soberana: la libertad es lo que a cada cual le viene en gana. Pero no se debe pensar que vivir conforme a las leyes de la *politeia* es esclavitud, sino libertad.

2. — *Principios políticos particulares*

Democracia

— La democracia cree que si hay igualdad en algo, la hay en todo por ser todos libres.

— Está menos expuesta a sediciones la democracia que la oligarquía: el pueblo está contra la oligarquía y es muy raro el caso de que se dé una rebeldía del pueblo contra sí mismo.

— Se dan rebeliones en la democracia a causa del desprecio de los ricos por el desorden y la anarquía, por la desigualdad, al ver los notables que se les coloca en el mismo nivel no siendo iguales; por los demagogos, haciendo de sicofantes de los ricos, los obligan a coligarse, y otras veces, como voceros del pueblo, los incitan contra la coalición. Y de vez en cuando, para ganarse el favor popular agravian a los ricos ya sea repartiendo sus bienes o empleando sus ingresos para pagar servicios públicos, y otras veces, acusándolos falsamente a fin de confiscar sus bienes.

— Cuando el demagogo era además estratega, la democracia se transformó en tiranía. Ahora la elocuencia hace a los demagogos, pero su inexperiencia militar no les permite emprender nada contra la *polis.*

— En la democracia moderna, las magistraturas son electivas y no por tasas de propiedad: el pueblo es quien elige, y

los candidatos, haciendo demagogos, llegan a tal punto que convierten al pueblo en amo aun de las leyes.

* * *

— Las instituciones democráticas consiguen no sólo la igualdad sino la utilidad para conservar la *politeia.* Así un gobierno breve, propio de la democracia, evita llegar a gobiernos dinásticos. Por el contrario, un gobierno largo da pie a tiranías.

— En las democracias se debe respetar a los ricos no redistribuyendo bienes ni cosechas, sin dejarlos prestar servicios dispendiosos e inútiles.

— Hacer elecciones por *file* y no de todo el pueblo reunido, para evitar la demagogia.

— La democracia puede subsistir tolerablemente aun cuando sea *politeia* desviada del orden ideal, pero si se exagera su carácter, se deteriorará y luego se acabará.

— El demagogo no debería hacer oposición a los ricos sino, al menos, fingir que los defiende.

— Los pobres viven trabajando mientras los ricos se dan buena vida: de ahí que los pobres prefieran un cambio.

— En las democracias se busca lo contrario del interés común, porque definen erróneamente la libertad.

— La democracia se define por un doble aspecto: porque la mayoría sea soberana, y por la libertad.

Oligarquía

— La oligarquía supone que quienes son desiguales en algo lo son en todo, por ser desigual la fortuna.

— Las oligarquías tienen dos peligros: la rebelión de unos contra los otros y de todos contra el pueblo.

— Una *politeia* oligárquica se pierde cuando son mayoría los que no participan en la *politeia,* a causa del desprecio.

— En las oligarquías los más se rebelan por el mal trato, ya que no se les deja participar en el mismo grado a pesar de la presunta igualdad.

— Se distingue la *politeia* oligárquica, cuando injustamente se oprime al pueblo. Otras veces las destruyen los propios ricos cuando están excluidos del poder y muy pocos disfrutan de los honores.

— Por las rivalidades de los demagogos, cuando se trata de reducir la oligarquía, los que buscan la igualdad se ven obligados a solicitar el favor del pueblo, adulando a éste.

— La oligarquía se destruye también, cuando los oligarcas malbaratan sus bienes viviendo disipadamente: los tales desean innovar y hacerse tiranos o colocar a otro; roban los fondos públicos y despiertan querellas contra los propios o contra los que se oponen a sus fraudes.

— Pero una oligarquía armoniosa no se destruye fácilmente por las causas internas que hemos señalado.

— También se destruye cuando en el seno de la oligarquía se crea otra oligarquía, pues por ser muy reducido el *politeuma,* no participan de las magistraturas sino muy pocos.

— Además, en tiempo de guerra, al verse obligados a contratar tropas mercenarias por desconfiar del pueblo. Y en tiempo de paz, debido a la mutua desconfianza entregan la defensa a los soldados y a un arconte mediador, el cual, a veces se hace dueño de ambos bandos.

— Asimismo, por haberse excluido mutuamente unos a otros y formar facciones hostiles a propósito de bodas y litigios; a causa del demasiado despotismo de los oligarcas; cuando los que deliberan, juzgan y desempeñan otros cargos con base en los bienes de fortuna.

— Oligarquías y democracias se transforman no en *politeias* contrarias, sino del mismo género; de las legítimas se pasa a las autocráticas, y de éstas, a aquéllas.

* * *

— Una ley de aumento o rebaja en las contribuciones es muy importante para prevenir los cambios en las oligarquías y *politeias,* debido a las propiedades.

— En la oligarquía hay que cuidar de los indigentes y asignarles empleos con buena remuneración, y si algún rico los ultraja, el castigo ha de ser más severo que si fuera contra iguales.

— Las herencias no deben tramitarse por legado sino por derecho de familia, y la misma persona no debe heredar más de una vez: así estarán más niveladas las fortunas y los pobres llegarán a la riqueza.

— Conceder igualdad en todo a los que menos participan en la *politeia* (indigentes), excepto en las magistraturas más importantes.

— En las oligarquías, los oligarcas deberían defender al pueblo aunque fuera fingiendo.

— Es propio de la democracia hacer la guerra a los notables y acabar con ellos clandestina o abiertamente y desterrarlos como rivales y obstáculos para el poder.

Democracia y oligarquía

— La *politeia* de clase media está más cerca de la democracia que de las minorías y es más segura.

— Se destruye una *politeia* por el acrecentamiento desproporcionado de una de las partes de la *polis* (pobres - ricos).

— Hay revoluciones por razón del lugar: son más demóticos los habitantes de El Pireo que los del casco de la *polis*.

— Las mayores incompatibilidades son por virtud y vicio y luego por riqueza y pobreza.

— Se dan revoluciones cuando las partes antagonistas están en pie de igualdad y la clase media no existe, o es reducida.

— Si una de las facciones es muy superior, la otra no quiere arriesgar contra la más fuerte: por eso las personas eminentes en méritos no dan lugar a la revolución: son minoría contra los más.

— No hay que olvidar el término medio, porque mucho de lo que se cree demótico arruina las democracias; y de lo que se cree oligárquico, las oligarquías. Quienes imaginan que la única virtud es la de su partido, llevan las cosas al extremo.

— Ni la democracia ni la oligarquía pueden continuar existiendo sin los ricos y sin la masa.

— Estar educado para la *politeia* es comprender que unos quieran oligarquizarla y otros democratizarla.

— Hay que tratar de fusionar los pobres con los ricos o acrecentar la clase media, pues esto disuelve las facciones debidas a la desigualdad.

— Lo mejor sería una forma de democracia y aristocracia a la vez, sin que nadie pudiera aprovecharse de los dineros públicos. El pueblo no querrá gobernar por no obtener provecho alguno, y los ricos podrán desempeñar las magistraturas porque nada necesitan de los fondos comunes. Con lo cual resultará que, debido a su consagración al trabajo, los pobres se vuelvan ricos y los notables no se verán gobernados por unos venidos a más.

Aristocracia

— Los que sobresalen en méritos harán la revolución con mayor justificación que los otros, pero son los que menos la hacen.

— Hay quienes descollando por el linaje, juzgan que esa razón no es suficiente para buscar iguales derechos.

— Nobles son los que heredan mérito y riqueza de sus padres.

— Las *politeias* aristocráticas viven en peligro porque pocos participan en las magistraturas.

— Las *politeias* aristocráticas suelen caer cuando alguien más encumbrado afrenta a otros; cuando una persona valerosa no recibe participación en las magistraturas; cuando se presentan grandes diferencias en bienes de fortuna, lo cual suele suceder en tiempos de guerra; cuando uno quiere gobernar solo; cuando hay desviación de la justicia en la *politeia* misma, al no estar los principios democráticos de acuerdo con los méritos; cuando los notables practican el abuso.

— La aristocracia se convierte en oligarquía, y a veces, en democracia.

— Entre los notables se engendran conspiraciones por las ansias de mandar de los unos y el no someterse de los otros.

Politeias

— Se deshacen por no estar bien mezclados sus elementos.
— Se cambian más frecuentemente en democracia, pero también en oligarquía.

Monarquía

— Esta *politeia* sigue la línea de la aristocracia.

— La realeza se estableció para defender a los preeminentes en contra del pueblo.

— El rey es el designado por los preeminentes a causa de sus méritos, o de la excelencia de su familia.

— La realeza se funda en el mérito personal, en la virtud individual o en el linaje, o en los servicios insignes, o en todos estos títulos y el poder.

— El honor de la realeza lo han recibido todos cuantos han prestado un servicio grande a las *polis* o a los pueblos, o han sido capaces de hacer un bien.

— El rey quiere velar para que los propietarios no sufran injusticia en sus posesiones y el pueblo no sea ultrajado.

— La preeminencia es causa del cambio de una *politeia:* cuando un ciudadano tiene un poder mayor del que conviene según la *polis,* esto degenera en realeza. Más vale desde el principio ver cómo no levanten cabeza los preeminentes, que permitírselo primero para curar después.

— La meta del rey es hacer el bien.

— Es propio del rey el honor.

— Por razones de injusticia, miedo y desprecio, muchos súbditos se sublevan contra las monarquías, y a veces, por el despojo de la propiedad privada.

— Los objetivos de las revoluciones son unos mismos en las monarquías y en las tiranías: los monarcas abundan en riqueza y honores, los cuales todos apetecen.

— Los atentados son unos contra la persona de los príncipes y otros contra su posición.

— Muchas conspiraciones se han originado porque ciertos monarcas han abusado de las personas; muchos también se han exacerbado por malos tratos y castigos corporales, por miedo, desprecio, desdén y ambición del dinero. Pero casi la mayoría de los que se irritan actúan por venganza, no por ambición.

— La monarquía es menos afectada por causas exteriores.

— Más bien se arruina a sí misma por disensiones entre los participantes de la autoridad real, o cuando el rey trata de gobernar tiránicamente.

— Actualmente el rey lo es por consentimiento de los subditos, y los ciudadanos no se someten de buena gana a semejante institución, pues predomina el deseo de igualdad.

— No queriéndolo los subditos, no habrá rey.

* * *

— Se preservan las monarquías por los medios contrarios a las causas de su ruina.

— Especialmente: si la autoridad se modera; mientras menos sean las prerrogativas, mayor tiempo permanece el poder íntegro; los reyes se hacen menos imperiosos y más iguales a los vasallos en la manera de ser y resultan, por ello, menos odiosos; la disminución del poder trae el acrecentamiento en la educación de la dignidad real hasta hacerla no menor sino más grande.

T i r a n í a

— La tiranía es mezcla de oligarquía y democracia extremas: es la más perjudicial por tener principios de dos gobiernos desviados.

— El tirano sale del pueblo en contra de los notables para que el pueblo no sufra. Casi la mayoría de los tiranos

ha surgido de los demagogos, ganando la confianza del pueblo con base en lanzar invectivas contra los notables.

— Debido al poder que se confiaba en unos casos a la autoridad real y en otros al honor, era posible conquistar la tiranía.

— La tiranía no tiene cuidado del interés público si no está unido a su ventaja personal.

— La meta del tirano es su gusto.

— Es propio del tirano acumular dinero.

— A la oligarquía y a la tiranía es común perjudicar al populacho, expulsándolo de la *polis* y dispersándolo en colonias.

— Los rebeldes no se rebelan contra los tiranos mirando a la utilidad por grande que sea y a los altos honores que les aguardan, sino que por la gloria se exponen de antemano al peligro: su número es muy escaso.

— Los tiranos no se complacen en ser adulados.

— La tiranía se arruina como cada una de las demás formas de *politeia:*

— *Desde fuera:* si una *politeia* contraria le es más fuerte, es natural en virtud de la oposición básica de principios: todos ejecutan lo que quieren si son capaces. En particular la democracia y la tiranía son contrarias, como la monarquía y la aristocracia.

— *Desde dentro:* si los pretendientes están en discordia, por el odio, por la cólera: la pasión no escucha los consejos de la razón.

— En general, las mismas causas que destruyen la oligarquía, destruyen la tiranía.

* * *

— Para conservar una tiranía hay que evitar que descuellen los notables y los más hábiles; no permitir asociaciones de donde broten acuerdos y mutua confianza; obligar a los ciudadanos a vivir y actuar a la luz del día; mantener espías;

sembrar mutuas discordias y que haya riñas entre los amigos y entre el pueblo y notables y entre los ricos; empobrecer a los subditos para que no tengan ocio ni armas; recaudar impuestos, promover guerras para ocupar a los súbditos; oír delaciones de mujeres y esclavos.

— Tres son los objetivos de la tiranía: que los subditos tengan el alma envilecida; que los unos desconfíen de los otros; que estén en impotencia para obrar contra el tirano.

— Por otra parte se conserva, si gobierna más con estilo real que tiránico, con tal que mantenga la fuerza para hacerse obedecer.

— Y por último, *aparentando* que se preocupa por el bien público: tal apariencia se consigue no dilapidando en dádivas; presentando cuentas de ingresos y gastos; recaudando impuestos en interés de la comunidad; mostrándose afable; evitando irrespetos sexuales; evitando intemperancias femeninas; embelleciendo la *polis;* mostrando celo en el culto a los dioses; distribuyendo honores personalmente y dejando el castigo a mano ajena. En una palabra: se necesita aparecer ante los gobernados no como tirano, sino como mayordomo rey; no como usurpador, sino como administrador.

— Además, no debe engrandecer a nadie singularmente, sino, dado el caso, a varios; otorgar seguridad a los ricos y a los pobres y asociar la parte más fuerte del gobierno.

— El tirano permanece en el gobierno aun sin quererlo los súbditos. Pero las *politeias* de más corta vida son la oligarquía y la tiranía.

III. METODOLOGÍA

El libro V es uno de los más ordenados de toda *La Política.* Guarda la simetría en todas sus partes y responde al análisis de parte por parte hasta sus últimos elementos.

Desde el comienzo se formulan preguntas que van a servir de guía para el análisis de los diversos aspectos de las revoluciones: "de dónde, cuántas causas, cuáles, qué elemen-

tos, cuál es el paso natural de una a otra, qué medios de preservación".

Desde un punto menos formal enuncia Aristóteles dos principios metodológicos de importancia capital. Dice en el capítulo tercero: "También las mudanzas de las *politeias* provienen de un acrecentamiento desproporcionado [de alguno de sus elementos]. Así como el cuerpo está constituido de miembros y éstos deben crecer en forma proporcionada para que subsista la simetría, pues de lo contrario se destruye cuando el pie [mide] cuatro codos y el resto del cuerpo dos palmos, y aun se transformaría en la figura de otro animal, si aumenta de manera anormal no sólo en tamaño sino incluso en calidad, del mismo modo la *polis* está constituida de partes, de las cuales alguna crece imperceptiblemente muchas veces, por ejemplo la masa de los pobres en las democracias y *politeias".* "Esto mismo acontece también en las democracias aunque en grado menor, porque aumentando los ricos o creciendo las propiedades cambian en oligarquías y monarquías".

No hace falta exagerar y afirmar que Aristóteles usó el método sistemático tan conocido hoy dentro de las ciencias sociales. Pero no deja de llamarnos la atención este pasaje del Estagirita.

En efecto, los teóricos del análisis con base en el "sistema" notan como algo esencial la interrelación entre todos los elementos del sistema, que llega hasta el punto de que si varía uno de los elementos se produce una variación dentro de todo el sistema [1]

Pues bien, ya Aristóteles parece haber observado el fenómeno y lo aplica a la *politeia* en forma plástica y comparativa. Señala cómo en un animal si uno de sus miembros crece desmesuradamente se presenta una transformación tal, que

---

[1] Véase, por ejemplo, DAVIES MORTON y LEWIS VAGHAN, *Models of Política Systems,* London, Macmillan Press, 1971, pág. 22.

llega a ser otro animal. Lo mismo en la *polis:* si una de sus partes (pobres, ricos, propiedad) crece, aquella que era democracia, *politeia* u oligarquía se cambia en otra *politeia.*

Es lícito pensar que Aristóteles encuentra uno de los principios fundamentales del análisis por sistemas. Considera a la *politeia* como un todo compuesto por diversos elementos cuya forma entera puede variar sustancialmente si uno de los elementos se transforma. Ninguno de los comentarios sobre Aristóteles nota este punto, ni ninguno de los analistas del "sistema" ha descubierto en el Estagirita la génesis del método[2]. Para nosotros no hay duda de que en Aristóteles está el germen del análisis sistemático.

El segundo principio metodológico señalado por Aristóteles de gran trascendencia, se encuentra en el último capítulo del libro V, al criticar a Platón.

"De la *(politeia)* lacónica, dice (Sócrates), se pasa a la oligarquía, de ésta a (la) democracia, de la democracia a la (tiranía). Y en sentido inverso se mudan también, como (cambian) de democracia a oligarquía (y esto) más fácilmente que a monarquía. No dice Sócrates si habrá mudanza de la tiranía. Y en caso (de haberla) no (explica) en qué clase de *politeia* (se cambia) y por qué motivo. La razón de esto (es) que no le resultaba fácil explicarlo. Porque es indefinible ya que, según él, (la tiranía) debe transformarse en la *(politeia)* primera e ideal. Así se completaría incesantemente el ciclo. Empero, la tiranía (se muda) en (otra tiranía)... y en una oligarquía; ... y en una democracia... y en una aristocracia. Y de la oligarquía cambia en tiranía".

Y continúa Aristóteles: "Absurda es la suposición de que los (regímenes) se mudan en oligarquía meramente porque son aficionados al dinero y a los negocios quienes están en el poder, y no porque a quienes sobreabundan en riquezas (les) parece injusto que participen de la *politeia* en un plano igual los afortunados y los que nada tienen. Por otra parte, en

---

[2] TALCOTT PARSONS, *Theories of Society,* New York, The Press of Glencoe, 1961.

muchas oligarquías no se permite dedicarse al negocio, sino que existen leyes que (lo) prohiben; en Cartago, que es democracia, (los sujetos) se entregan a hacer dinero y nunca ha tenido revolución. ... Y, siendo innumerables las causas de las revoluciones, (Sócrates) no menciona más que una: y es que los ciudadanos se empobrecen por llevar una vida disoluta cayendo así en manos de los usureros que los esquilman. Como si desde el principio todos o la mayor parte hubieran sido ricos. Lo cual es falso: cuando algunos de los cabecillas pierden los bienes, provocan innovaciones, cuando en cambio (son) los otros, no ocurre nada extraño. En este último caso no hay cambio ni a democracia ni a otra *politeia*. Pero si a los cabecillas se les excluye de honores y se les hace injusticia o se les insulta, viene la revolución y cambian las *politeias,* y eso que se les respeta la propiedad, dejándoles hacer lo que se les antoje con ella. Y ¿cuál es la causa (de todo esto?). Responde que es la excesiva libertad.

"Finalmente, siendo diferentes las oligarquías y las democracias, Sócrates habla de las revoluciones como de una sola".

Analicemos un poco este, para nosotros, magistral texto.

a) Propone Aristóteles una hipótesis deducida de su largo discurso y observación de los hechos: "A menudo todas las *politeias* se mudan en la contraria o en la afín: la misma observación es aplicable a los otros cambios". No existe una ley fija que determine el paso de una a otra *politeia* determinada, porque una *tiranía* puede mudarse en otra (como la de Sición a la de Clístenes), o también en una oligarquía (como la de Antileón en Calcis), o en una democracia (como la de Gelón en Siracusa), o en una aristocracia (como la de Carilo en Lacedemonia y la que hubo en Cartago).

Y una oligarquía se cambia en tiranía (como en Sicilia). Todos estos ejemplos nos prueban la afirmación.

b) Segunda proposición: la causa de que algunas *politeias* se muden en oligarquía es porque los ricos creen que es injusto que participen de la *politeia* en un plano igual, los que tienen bienes de fortuna y los que no los tienen.

Esta aseveración ya está probada con argumentos teóricos y con hechos. Desde el libro III viene insistiendo en el principio de que es injusto pensar que quienes son desiguales en un aspecto, lo sean en todos, principio de la justicia oligárquica.

c) Toda *politeia* consta de diversas partes, lo cual no arguye dualidad de comunidades políticas. La mejor prueba es que una misma *politeia* (p. ej. oligarquía) se transforma en otra (v. gr. democracia) si uno de los elementos sufre un cambio cuantitativo.

d) Las causas de las revoluciones —como ya está probado— son muchas.

e) Hay diferentes clases de revolución.

Frente a este cuerpo de hipótesis de Aristóteles, están las proposiciones de Platón.

a) El cambio de las *politeias* se rige por una ley fija que lo convierte en un ciclo invariable: de la *politeia* (de Lacedemonia) se pasa a la oligarquía, de ésta a la democracia y de ésta a la tiranía. Y la lógica pediría —comenta Aristóteles—, que de allí se pasase a la *politeia* primaria e ideal.

Este ciclo es infirmado por la experiencia.

Se contraponen así los métodos del discurso. Por una parte está el inductivo de Aristóteles, y por otra, el deductivo de Sócrates que no se fija en los hechos, sino en la posible lógica política.

b) Los regímenes se mudan en oligarquía porque quienes están en el poder son aficionados al dinero y a los negocios.

Aristóteles refuta esta afirmación con hechos concretos que aluden de nuevo a la inducción y a la observación. En muchas oligarquías no se permite negociar a los gobernantes. Y en Cartago, los magistrados son negociantes y no ha habido revolución.

c) Las dos partes de una *politeia* crean, de hecho, dos *polis:* tal es el caso de una oligarquía.

Aristóteles niega esta proposición con el argumento de que entonces cualquier diferencia en la *politeia* —ya sea la diferencia en fortuna o la diferencia en virtud — crearía dos *polis*. La *politeia* oligárquica o democrática se determina por el elemento cualificado mayoritario.

d) Una sola es la causa de las revoluciones: el empobrecimiento de los ciudadanos debido a su vida disoluta.

Aristóteles la refuta también con hechos concretos: al comienzo de la *politeia* también había pobres; la pérdida de los bienes es causa de revolución sólo cuando los empobrecidos son los magnates.

e) La revolución es siempre de una misma naturaleza.

Dice Aristóteles que, siendo la oligarquía y la democracia *politeias* diferentes, la revolución en una es distinta de la otra.

* * *

Es esta, pues, una página excelente para apreciar el método en Aristóteles, contrastado con el de Platón, al menos en la versión del Estagirita.

Y además con enseñanzas formidables para el trabajo en ciencias sociales, como la de evitar el reducionismo causal y la de no crear leyes sin suficiente observación de fenómenos.

IV. INTERPRETACIÓN DEL LIBRO V

1. — *El concepto de "revolución" y sus especies*

No da Aristóteles una definición genérica de *revolución*. Más aún: ni siquiera usa un término único para referirse a dicho fenómeno socio-político.

Por el contrario, en los primeros capítulos del libro V emplea por lo menos tres verbos para referirse al mismo fenómeno: **στάζειν, μεταβάλλειν, κινεῖν.** Y en los capítulos finales cambia los términos para referirse a la **ἐπίθεσις** y a la **ἐπιβούλευσις.**

En consecuencia, tenemos que pensar que Aristóteles se quiere referir a toda forma de cambiar una *politeia* por otra, fenómeno que no se produce sin un traumatismo al que podemos denominar *revolución.*

Hoy se define *revolución* como "un cambio fundamental en los principios e instituciones políticas del Estado, como resultado de la oposición política. La revolución representa un deseo popular de cambio" [3].

Sin embargo, no toda violencia política significa revolución [4]. Fenómenos como guerra civil, disturbios, guerras exteriores, rebelión, revuelta, insurrección, golpe de Estado, revolución palaciega, huelga, guerrilla, sedición, etc., recurren a la violencia política.

Tan complejo es el problema de la determinación precisa en conceptos claros de la violencia política, que la actual ciencia política, al igual que Aristóteles, no ha logrado una clasificación fija y admitida como un marco teórico comúnmente seguido por los mejores autores. Carl Lieden y Karl Schmitt, en el estudio presentado sobre la revolución, dejan el asunto abierto a la discusión, luego de encontrar más de una docena de definiciones sobre *revolución* [5].

Por consiguiente, tendremos que decir que la violencia política es el fenómeno que quiso estudiar Aristóteles y que se manifestó con un cambio de *politeia* o, al menos, de gobernante.

Al no poder determinar por sus conceptos las diversas especies de revoluciones, se impone una clasificación por principios y causas, para poder captar todo el pensamiento de Aristóteles.

---

3 JOSEPH DUNNER, *Dictionary of Political Science,* New Jersey, Littlefield-Adams Co., pág. 456.

4 THOMAS GREENE, *Comparative Revolutionary Movements,* New York, Prentice Hall, 1970, pág. 6.

5 CARL LEIDEN y KARL SCHMITT, *The Politics of Violence: Revolution in the Modern World,* New York, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1968, pág. 9.

a) En primer lugar, encontramos que los cambios de las *politeias* se producen por causas internas, las más frecuentes, y por causas externas, cuando otra *politeia* vecina es enemiga y más fuerte.

b) En segundo lugar, las causas provienen de dos fuentes dobles: riqueza-pobreza y virtud-vicio. En realidad, bajo estos aspectos se pueden agrupar todas las causas de las revoluciones.

c) El que se produzca una revolución depende de la desigualdad o injusticia. Porque uno tiene más o tiene menos de acuerdo con el criterio de justicia, y en particular con los criterios de justicia democrática y oligárquica ya analizados en el libro III y repetidos al comienzo del presente. Todas las revoluciones se originan en la desigualdad, ya que cada uno tiene su idea sobre la participación que se le debe.

d) Los motivos concretos de las revoluciones son muchos:

1. — Están en primer lugar los generales: el provecho y el honor de los que medran frente a los que no los tienen; la insolvencia que significa codicia de los bienes privados y públicos; el afán de poder; la intriga para lograr puestos públicos, el prestigio y crecido influjo de poder; la fuerza que tienen los poderosos; la afrenta y el castigo que amenazan a sí mismo o a los amigos; el terror causado por el castigo y la injusticia; el olvido; el envilecimiento; la discriminación que significa mal trato y desniveles sociales; el fraude; el desprecio que ocasiona desorden y anarquía; el incremento desproporcionado en una de las partes de la *polis* (ricos o pobres); la falta de homogeneidad en la comunidad política por no asimilar el espíritu de la *file* y por no alcanzar una muchedumbre disciplinada; un territorio no apto para una sola *polis;* el enfrentamiento de fuerzas sociales equilibradas en poder; los motivos personales de los gobernantes y las querellas entre los notables.

2. — En segundo lugar, están los motivos de las *politeias* en particular: la democracia tiene los suyos propios achacables principalmente a los demagogos; la oligarquía los debe

especialmente a los litigios de todo orden que se presentan entre los oligarcas; la aristocracia, a los excesos en la abundancia de unos pocos; la *politeia,* a la deficiente combinación de sus principios; y, por último, las monarquías y las tiranías, a los excesos del gobernante.

De acuerdo con estos principios podríamos decir que se presentan varias especies de revoluciones: a) las ocasionadas por guerra exterior a la *politeia;* b) las producidas por defectos inherentes a la *politeia* misma; c) las causadas por defectos de los gobernantes.

Aristóteles nos da otras modalidades dentro del fenómeno general del cambio: a) una *politeia* puede cambiarse en otra, no necesariamente en la contraria, sino en una de las que son del mismo género; b) una *politeia* puede aumentar o disminuir el grado de su intensidad: una oligarquía puede serlo en mayor o en menor grado; c) una *politeia* mediante una revolución puede simplemente prescindir de una magistratura contra la cual aquélla va encaminada.

Por lo demás, el Estagirita insiste en las siguientes ideas: a) una *politeia* puede cambiarse por motivos al parecer insignificantes pero que en verdad no lo son pues producen tal resultado; b) la mayoría de las veces pasa inadvertido el cambio porque se desbaratan poco a poco todas las *politeias,* ya que causas insignificantes pueden determinar revoluciones.

No vamos a decir que Aristóteles haya sistematizado una teoría sobre la revolución, pero sí presenta análisis profundos que todavía hoy los encontramos válidos en algunos aspectos.

Y, por otra parte, es notable el espíritu de investigación histórico-político mediante el cual descubrió y casi que agotó los motivos de las rebeliones políticas.

A decir verdad, la teoría de la revolución no está aún determinada en la actual ciencia política.

Thomas H. Green dice en el último capítulo de su *Comparative Revolutionary Movements:* "Si por *teoría* entendemos una serie de hipótesis empíricamente comprobables, hipótesis deducidas de una proposición de largo alcance y verificable, entonces no tenemos una teoría de la revolución. Pero si por

teoría entendemos un paradigma conceptual (o esquema), suficientemente abstracto para incluir dentro de su visión muchas hipótesis esencialmente independientes y de medio alcance, entonces encontramos varias teorías sobre la revolución"[6].

Desde este punto de vista, el trabajo de Aristóteles constituye una teoría sumamente respetable, ya que la inducción la hace válida para su tiempo y a través de la historia ha sido demostrada hasta la saciedad.

En su extenso artículo "Revolutions and Collective Violence", Charles Tilly nos dice: "El turbulento siglo xx ha llamado la atención señalando ambas versiones, la meteorológica y la de ingeniería de estas cuestiones [las revolucionarias]. Y en verdad la relevancia de nuestras respuestas no ha avanzado notablemente sobre las dadas por Aristóteles en el comienzo del pensamiento sistemático acerca de la revolución y de la violencia política... Aristóteles es un verdadero maestro en el análisis político. Sus fórmulas han durado 24 siglos, y algunas de las mías, en este ensayo, son profundamente inspiradas en Aristóteles. Pero aun así, se puede pensar que en 24 siglos los hombres pueden haber avanzado en el estudio de la política, como ha sucedido también en la física. No hay duda de que Aristóteles se desconcertaría ante los enormes y poderosos Estados-Nación que pululan en el mundo político actual; sus teorías tienden a perder tamaño cuando se miden con la política del siglo xx. Pero la misma cosa sucede cuando las teorías corrientes sobre la revolución son aplicadas a la ciudad-estado que era familiar a Aristóteles. En el sentido estricto de predictibilidad, las fórmulas sistemáticas de los científicos políticos llevan muy poca ventaja sobre las fórmulas fortuitas de sentido común"[7].

No podemos afirmar que no existan algunas elaboraciones teóricas sobre la revolución, entre ellas, las de Chalmers

---

[6] THOMAS GREENE, *op. cit.*, pág. 154.

[7] FRED GREENSTEIN y OTROS, *Handbook of Political Science,* London, Addison-Wesley, 1975, vol. III, págs. 483-484.

Johnson [8], James Davies[9], Ted Gurr[10], Jacques Ellul [11], por citar algunos nombres dentro de la literatura de ciencia política actual[12]. Pero, como dice Tilly, "nuestras respuestas no han avanzado mucho sobre las dadas por Aristóteles", y como apunta Greene, "no tenemos una teoría empírica de la revolución aunque sí un paradigma conceptual".

Es claro que hoy tenemos mejor sistematizados y distinguidos fenómenos tales como la guerra internacional, la guerra civil, la rebelión militar, el golpe de Estado, etc., todos ellos de violencia política que tratan de subvertir el orden establecido. Pero aun así son tan variados los factores que intervienen en cada uno de los casos, que se hace muy difícil la sistematización de una teoría general sobre la revolución, fenómeno demasiado genérico para ser científico. Máxime cuando hoy el término se aplica en otros sentidos: así en la revolución demográfica, la revolución en las costumbres, en la enseñanza, etc. Y cuando se puede hablar de revolución violenta o pacífica.

Pero, por otra parte, la teoría de la revolución en nuestros días, parece haberse convertido en un elemento de uso privativo de la filosofía marxista. La lucha revolucionaria impulsada por la lucha de clases, pulula en la literatura marxista de todos los países. Y en ese sentido la revolución sí tiene unos parámetros teóricos concretos y claros, aunque no provenientes de una inducción científica sino construidos a partir de una filosofía.

* * *

---

[8] *Revolutionary Change,* Boston, The Little Brown, 1966.

[9] *Social Mobility and Political Change,* London, Pall Mall, 1970.

[10] *A Causal Model of Civil Strife,* en *American Political Science Review,* 62.

[11] *¿Es posible la revolución?,* Madrid, Unión Edit., 1974.

[12] Análisis de teorías sobre la violencia han sido instituidos, por ejemplo: HENRY BIENEN, *Violence and Social Change,* Chicago, University Press, 1968; L. STONE, *Theories of Revolution,* en *World Politics,* 18, 1966; TED GURR, *Why Men Rebel,* Princeton University Press, 1969.

Realmente, Aristóteles no se preocupó por dejar una teoría sobre la revolución, sino por analizar unos fenómenos revolucionarios, que en conjunto nos dan, aún hoy, todo un arsenal analítico válido desde ciertos puntos de vista para la ciencia política actual.

2. — *El estilo revolucionario*

Uno de los aspectos más llamativos del libro V es el análisis que realiza el Estagirita acerca de las revoluciones de acuerdo con las diferentes *politeias,* de lo cual nada se encuentra en los ensayos modernos sobre la teoría revolucionaria.

a) Comienza por aquellas *politeias* que más abundan, democracia y oligarquía, por las razones que precedentemente suministró Aristóteles.

Parece que todas las revoluciones en la democracia se deben achacar a los demagogos, por su interés en agitar la *politeia* en provecho propio: delatando a los ricos, por una parte, y, por otra, concitando a las muchedumbres contra la alianza que han hecho los ricos para defenderse.

Pero la labor en contra de los demagogos va hasta exasperarlos de tal manera, que resuelven tomar el poder y así se arruina la democracia convirtiéndose en oligarquía.

Además sucedió que cuando el demagogo podía tener la investidura militar, se convirtió en tirano, terminando así la *politeia* democrática.

Por otra parte, es propio de la demagogia impulsar al pueblo a desconocer las leyes, con lo cual se corrompe la democracia como *politeia* ordenada.

b) Las oligarquías se alteran por dos clases de razones: unas de orden interno de la oligarquía misma y otras de orden externo.

Las de orden interno se resumen en la división de la oligarquía misma. Se divide por varias causas: disensiones de los notables mismos dentro de sus *files* por rivalidades; deseos de innovación de algunos oligarcas a consecuencia de haber perdido su fortuna; por la formación de querellas por robar

los fondos públicos; creación de una oligarquía dentro de la oligarquía misma, cuando no participan de las magistraturas sino muy pocos; por exclusiones mutuas entre los oligarcas, con lo cual se forman facciones hostiles; y, por último, cuando habiéndose distribuido los cargos con base en los bienes de fortuna, los rendimientos de los bienes crecen. Pero una oligarquía armoniosa no se destruye fácilmente desde el interior.

Las de orden externo obedecen a varias causas: cuando se oprime injustamente al pueblo; cuando algunos ricos están fuera del poder; cuando se contratan tropas mercenarias, en tiempo de guerra, por desconfiar del pueblo: quien las dirige se convierte en tirano, o si son varios, se convierten en dinastía. Y en tiempo de paz se encarga la defensa a los soldados y a un arconte, ocasionando los mismos efectos. Por último, a causa del despotismo de los oligarcas.

Las oligarquías se transforman en tiranías, en democracias, o en *politeias* del mismo género, pero pasando de legales a autocracias.

c) En las aristocracias, se originan las revoluciones a causa de los pocos que participan de los honores; cuando quienes se creen meritorios son afrentados por los más encumbrados; cuando unos de los aristócratas son indigentes y otros opulentos; cuando uno solo se cree más grande que todos; por la desviación de la justicia: cuando el mérito no está bien balanceado con los elementos oligárquicos y democráticos; cuando los notables cometen abusos.

d) En la *politeia* se originan las revoluciones por la desviación de la justicia; por no combinarse debidamente los principios oligárquicos y democráticos.

e) En la monarquía se presentan las revoluciones por razones de injusticia, de miedo, de desprecio, de despojo de la propiedad; por orgullo del rey; por venganza del súbdito; por abusos perpetrados por el monarca; por malos tratos y castigos corporales infligidos a los súbditos; por desdén; por ambición del súbdito; por conseguir gloria; por disensiones entre los participantes de la autoridad real; por gobernar tiránicamente.

f) En la tiranía se producen las revoluciones: desde fuera, si una *politeia* enemiga le es más fuerte; desde dentro, cuando los pretendientes están en discordia; por odio, por desprecio, por cólera; y en general, por las mismas causas que afectan a la oligarquía pura y a la democracia extrema, pues éstas no son sino especies de tiranías.

No se puede negar que existe una finura analítica en estas observaciones de Aristóteles. La caracterización elaborada de cada *politeia,* da pie para que las revoluciones que se traman en cada una de ellas tengan sus propiedades. Y a juzgar por los ejemplos que presenta, no se trata de una teorización acomodaticia, sino de una inducción propiamente dicha.

Esta manera de proceder se nos hace más científica que la sistematización general de las causas de las revoluciones, pues aquí se relacionan mucho más concretamente los elementos de una determinada *politeia* con las razones del cambio; y, por otra parte, nos está indicando que el acercamiento al fenómeno revolucionario es más posible en un microanálisis. De acuerdo con lo dicho anteriormente y los elementos señalados, tendríamos que concluir que hasta ahora una teoría general para el análisis de la revolución no es una metodología aceptada. Y parece más posible y fecunda una serie de teorías relativas a las revoluciones según el sistema de que se trate. Hoy hablaríamos de las revoluciones de las democracias en los países en vías de desarrollo; de la revolución en las dictaduras de derecha y de izquierda; de las revoluciones de tipo socialista y de las revoluciones ideológicas: todo esto siguiendo, tal vez, la insinuación metodológica de Aristóteles.

3. — *Cómo se preservan las "politeias" establecidas*

Podríamos dividir esta materia en lo que llamaríamos principios generales y normas particulares.

a) *Principios generales.* — Éstos parecen venir más de una deducción, que de la observación de los hechos. "Lo contrario produce efectos contrarios, y destrucción es lo contrario

de salvación". "Se debe velar por lo pequeño". "Conviene, pues, primero vigilar los comienzos". "Cuanto en las leyes hemos sugerido como provechoso a las *politeias,* todo eso preserva las *politeias,* y el principio fundamental, que tantas veces hemos repetido, de tratar que la masa adicta a la *politeia* sea más fuerte que la que le es hostil". "Además de todo esto, es menester no olvidar el término medio que ahora se olvida en las *politeias* desviadas". "Se preservan (las *politeias')* en cambio, por decirlo genéricamente, por los medios contrarios a las causas de la ruina".

Como se ve, son más unos principios de sana lógica aplicada al análisis de fenómenos políticos, que elementos allegados por la observación del acontecer político, y no se puede descartar que en alguna oportunidad la experiencia enseñe que la lógica falla en los hechos políticos. De ahí que la inducción sea un elemento de análisis más seguro que la simple deducción, que la simple aplicación de principios lógicos, para el científico de la política.

Dentro de su forma peculiar de combinar lo uno con lo otro, Aristóteles no teme equivocarse al enmarcar sus análisis particulares dentro de tales principios particulares.

b) *Normas particulares.* — Sería inútil repetir todos los principios aun nimios que presenta el Estagirita como forma de mantener las *politeias.* Pero no dejan de ser interesantes para el analista algunas de ellas.

"Respecto a los cambios en las oligarquías y *politeias* producidos por (causa de) la propiedad, si esto acontece permaneciendo invariable la (tasación de la fortuna) pero ha habido aumento de dinero, conviene comparar el valor total de los tributos con los anteriores, cada año en la *polis* donde se estima (el censo) anualmente, en las mayores por trienios o quinquenios. Y si es muchas veces mayor o muchas veces menor que (el de) antes, a partir de cuando las tasas de la *politeia* se fijaron (debería proveerse) una ley de aumento o rebaja en las contribuciones: si ha subido aumentando (el canon) tantas veces y si ha disminuido, rebajándolo y hacien-

do menor la tasa. Porque en las oligarquías y en las *politeias,* si no se hace (esta revisión), o el cambio es inevitable aquí en la oligarquía, allí en el (gobierno) dinástico; en el otro (se pasa) de *politeia* a democracia y de oligarquía a *politeia* o democracia".

El fenómeno notado por Aristóteles, de una gran finura de análisis, relaciona un fenómeno económico con un fenómeno político consecuente. A medida que los impuestos son más altos menos personas los pueden pagar, y entonces la *politeia* va a ser manejada por pocos, lo que lleva a la oligarquía y gobiernos exclusivos en general. Y si, por el contrario, los impuestos bajan, mayor número de gente podría participar en la *politeia* y, por lo tanto, necesariamente se caerá en una democracia.

Pero no es sólo esto lo interesante en el análisis de Aristóteles, sino también el análisis de la causa del fenómeno. La tasación de la fortuna permanece igual, pero el dinero aumenta. Fenómenos económicos semejantes a la actual inflación, se sucedían ya en épocas del Estagirita, con consecuencias de naturaleza política. De hecho, Aristóteles señala cómo por asuntos de propiedad pueden perturbarse las *politeias* y cómo mediante revisiones de los censos se puede corregir la tasa de impuestos, con el fin de evitar los traumatismos políticos que se causan.

Podríamos decir que algunas de las causas de las revoluciones se pueden agrupar en lo que llamaríamos "vida pública de los gobernantes", y otras, en la "vida privada" de los mismos.

Y así lo hace notar Aristóteles: "Y ya que también por causa de la vida privada hacen revoluciones, es una necesidad establecer una magistratura que supervise a quienes viven en desarmonía con la *politeia,* ya en una democracia frente a la democracia, ya en una oligarquía frente a la oligarquía, e igualmente en cada una de las diversas *politeias".*

Es notable el exceso de fervor por el cumplimiento de las leyes, que demuestra Aristóteles en esta parte del libro V. Una supervisión de esta naturaleza es apenas propia de un

régimen en exceso tiránico. Sin embargo, el Estagirita lo propone como forma para evitar revoluciones en todas las *politeias.* De ahí que pensemos que la libertad a que se refiere Aristóteles al tratar de la democracia, debe tener implicaciones diferentes de las que tiene dentro de la actual concepción. Ésta se puede complementar con otras ideas como la de que "no debe uno pensar que vivir conforme a las leyes de la *politeia* es esclavitud sino libertad". Y con aquella otra tomada de la *Ética* según la cual aun las leyes injustas son verdaderas leyes y tienen fuerza obligatoria.

Más abajo, dice Aristóteles: "Pero lo capital en toda *politeia* es que sea ordenada por las leyes y por algún sistema de comunicación de manera que las magistraturas no sean para obtener utilidades. En especial en las oligarquías hay que cuidarse. La mayoría trabajadora no se irrita tanto por no gobernar cuanto se alegra si alguien le permite dedicarse a sus (asuntos) privados. Pues si piensan que los magistrados están robando los (fondos) públicos, entonces ambas cosas los exasperan, la de no participar (del poder) ni de las utilidades".

Este principio sigue siendo de actualidad, pues traduce toda la psicología política de los gobernados. Cuántas rebeliones no se han llevado a cabo a causa de la desorganización del gobierno y de la mala administración. Puesto que los interesados directamente por gobernar son muy pocos, porcentualmente hablando, es cierto que el interés del ciudadano común no pasa de exigir la tranquilidad y estabilidad suficientes para dedicarse a sus asuntos privados. Pero cuando aparecen el arbitrio y los delitos económicos, el ciudadano pasivo se convierte en crítico y aun en activista contra el gobierno. Los ejemplos son de diaria ocurrencia.

Por último: "El (medio) más importante para estabilizar las *politeias,* pero también el más descuidado hoy en día, es educar en relación con las *politeias.* Porque la utilidad de las leyes más provechosas, aun sancionadas por todo (el cuerpo) del *politeuma,* es nulo si no existen (ciudadanos) habituados y educados en la *politeia,* demóticamente si las leyes son de-

móticas, oligárquicamente si oligarcas... (Ahora bien,) el ser educado conforme a la *politeia* no es hacer lo que le place a los partidarios de la oligarquía o los que quieren la democracia, sino aquello que unos pueden oligarquizar, otros democratizar".

En materia de la educación para la *politeia,* deja Aristóteles una base para los elementos que hoy se tienen como fundamentales dentro de las ciencias sociales y en particular la ciencia política.

Así, se habla de las condiciones previas para la democracia, dentro de las cuales se incluye la cultura cívica. Dice Gabriel Almond en el *Preface* de una de sus obras: "En este libro nos relacionamos con un buen número de temas clásicos de la ciencia política, con aquello que los Griegos llamaron 'virtud cívica' y con sus consecuencias para la efectividad y estabilidad de la democracia; y con la vida comunitaria, la organización social y con la educación y enseñanza de los niños que ayudan al crecimiento de la virtud cívica" [13].

Aunque no específicamente, sí es cierto que los análisis de Aristóteles nos sugieren muchos de los temas que hoy desarrolla la ciencia política y que de alguna manera se relacionan con la socialización política, con la instrucción cívica y con la cultura política de los diversos sistemas.

4. — *Aristóteles y Maquiavelo*

Generalmente, los comentadores del libro V advierten una semejanza entre los dos autores; pero en nuestro medio no hemos encontrado un estudio profundo al respecto.

Son dos, a nuestro parecer, los escritos de Maquiavelo que pueden tener inspiración aristotélica: los *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio,* especialmente en el libro III, y, por supuesto, *El Príncipe.*

Es claro que Maquiavelo conoció el libro V de *La Política,* pues así lo afirma en el capítulo 26 del libro III de las

---

[13] ALMOND y VERBA, *Civic Culture,* Boston, The Little Brown, 1963, pág. IX.

Décadas: "Entre las principales causas de la ruina de los tiranos que menciona Aristóteles figura la de ofender a los hombres atentando contra las mujeres, deshonrándolas, violándolas o desmoralizando los matrimonios, de lo cual tratamos extensamente en el capítulo relativo a las conjuraciones".

Evidentemente, el capítulo 6 del mismo libro sería el equivalente, en Maquiavelo, al libro V de *La Política* de Aristóteles.

¿Es el capítulo 6 de inspiración aristotélica? No creemos que lo sea.

En primer lugar, se entiende por *conjura* un acto encaminado a derrocar un gobernante, acabando normalmente con su vida. No es este el objetivo de Aristóteles sino el de el cambio de la *politeia.* Esto nos dice, como en verdad sucede, que son mucho más numerosos los elementos de análisis que maneja Aristóteles. Así, para Maquiavelo las causas de las conjuras son: la animadversión; los ultrajes en los bienes, persona y honor; y, por último, librar a la patria de la tiranía.

En segundo lugar, Aristóteles poco se preocupa por los autores de la rebelión. En cambio, Maquiavelo se extiende, a lo largo de su capítulo 6, sobre "los peligros a que se exponen los conspiradores... al intentar tramar la conspiración y al ejecutarla; antes, durante y después de la ejecución".

El alcance de los análisis de Aristóteles va mucho más allá del anecdotario maquiavélico, el cual, por otra parte, es un brillante capítulo por el orden, por la división y por el conocimiento de la historia.

Ni siquiera se encuentran elementos de análisis iguales: así, por ejemplo, mientras que Aristóteles nos dice que "de los atentados unos son contra la persona de los príncipes, otros contra su posición", Maquiavelo nos afirma que la conjuración es "o contra la patria, o contra un príncipe".

Y cuando Aristóteles clasifica las revoluciones de acuerdo con las diversas *politeias,* Maquiavelo clasifica las conjuras en individuales y colectivas.

Por lo demás, los ejemplos aducidos de la historia no tienen nada en común, ni en su explicación ni en el hecho mismo.

* * *

Sabido es que la obra de Maquiavelo *El Príncipe* se refiere a dos puntos fundamentales: cómo adquirir el poder, o si se quiere, el Estado, y cómo conservarlo.

Desde el segundo punto de vista puede tener una analogía con Aristóteles, sobre todo en el capítulo 11, cuando se refiere a cómo se pueden preservar las monarquías y las tiranías.

a) Hay, en primer lugar, grandes diferencias en toda la concepción de la obra. Dentro de su género, *El Príncipe* es un libro genial por su concepción, por su positivismo, por sus respuestas directas, por su pragmatismo y por su brillantez. En esto nada tuvo Maquiavelo que copiarle a Aristóteles, quien es complejo e incluso oscuro en ciertos pasajes, donde mezcla filosofía con positivismo, donde tiene un estilo difícil. Sin embargo, en el capítulo 11 del libro V se advierte un espíritu que no deja de parecerse al de Maquiavelo.

¿Por qué? Es bien conocido cómo en Aristóteles la política debe estar ligada a la ética, mientras que, para Maquiavelo, la política es autónoma, habiéndose liberado de toda ética y de toda moral.

Tal vez esto es lo que llama la atención en el capítulo 11 del libro V: se proponen allí algunos principios para mantener la tiranía que repugnan con los principios que han de regir la política. Priva en ciertos momentos un pragmatismo político en contra de la ética y aun de la religión.

b) En particular, Maquiavelo propone formas de conservar el Estado similares a las planteadas por Aristóteles: así las buenas leyes, aunque Maquiavelo añade que éstas no bastan sin buenos ejércitos.

Sin embargo, hablando de las tropas mercenarias, tanto Aristóteles como Maquiavelo se muestran desconfiados: el primero hace ver los peligros que se presentan para la oligarquía, y Maquiavelo efectúa, a ese respecto, análisis casi exhaustivos.

Muy distintos son los conceptos de ambos autores sobre el gobernante: para Aristóteles, el virtuoso y prudente; para Maquiavelo, el prudente pero sin olvidar que la principal preocupación y el estudio preferente ha de ser el arte de la guerra y la organización y disciplina de los ejércitos, "porque ésta es la verdadera ciencia del gobernante". Que es más o menos lo que Aristóteles también afirma cuando dice que la tiranía se afianza con la fuerza y que, renunciando a ésta, se renuncia a ser tirano.

La prudencia en Maquiavelo es una prudencia que "sepa evitar la infamia de aquellos vicios que le privarían del poder".

"El Príncipe —dice Maquiavelo— debe hacerse temer de modo que el miedo no excluya el afecto y engendre odio, porque cabe perfectamente ser temido y no odiado: así sucedería siempre que respete los bienes y la honra de las mujeres de sus conciudadanos y súbditos".

Y Aristóteles manifiesta: "Debe mostrar [el tirano] además, no sólo él sino cualquiera de los que le rodean, que no irrespeta a ninguno de los subditos jóvenes de uno y otro sexo; de la misma manera las mujeres de su familia han de portarse dignamente con los demás, pues por intemperancias femeninas se han hundido muchas tiranías".

Según varios pasajes de *El Príncipe,* éste debe mostrarse religioso pues esa apariencia le sirve para conservar el poder.

Y Aristóteles afirma: "Y respecto del culto a los dioses, mostrar un celo particular, porque si el pueblo nota que quien gobierna tiene escrúpulos religiosos... no teme sufrir nada ilegal de su parte, ni conspira contra quien tiene como aliados a los dioses".

Pero, en todo esto, la mayor y más profunda convergencia es la necesidad que tienen el *Príncipe* y el *Tirano* de aparentar.

"No necesita un *Príncipe* tener todas las buenas cualidades mencionadas, pero conviene que lo parezca. Hasta me atreveré a decir que, teniéndolas y practicándolas constantemente, son perjudiciales, y pareciendo tenerlas resultan útiles. Lo será sin duda, el parecer piadoso, fiel, humano, religioso, íntegro y aun el serlo: pero con ánimo resuelto a ser lo contrario en caso necesario".

Por su parte, el *Tirano* debe "aparentar que se preocupa del bien público...; presentar cuentas de ingresos y gastos: así parecerá ser un ecónomo que administra y no un tirano; ... debe aparentar que recauda los impuestos y las cargas públicas en interés de la administración común; ... pero, sobre todo, deben ser moderados, o por lo menos aparentar ante los demás como que evitan los excesos; ... por eso no debe valerse de tales actos [contra el pudor] o aparentar que impone una corrección paternal..."

No es, pues, tan clara la inspiración aristotélica en Maquiavelo. Cada obra tiene su originalidad, sus objetivos, sus elementos de análisis y su estilo. Más bien parecen presentar algunas coincidencias y nada quita que Maquiavelo se haya podido, de alguna manera, inspirar en un cierto pragmatismo aristotélico que asoma con timidez en el libro V.

— V —

1. Prácticamente está agotado cuanto nos hemos propuesto tratar. Réstanos exponer en orden de dónde proceden las revoluciones de las *politeias,* su naturaleza y número, qué [elementos son] corruptores de cada *politeia,* cuál es el paso natural de un régimen a otro, qué factores [favorecen] a su preservación tanto en general como en cada [caso] particular y, en fin, con qué remedio se preservaría mejor cada *politeia.*

Primero asentamos el supuesto de que ha habido muchas [formas de] *politeia,* y que todas reconocen la justicia y la igualdad proporcional, aun cuando las han entendido mal, como se explicó antes. [La] democracia, en efecto, resultó de creer que si se da igualdad en algo, hay igualdad [absoluta] en todo (por ser [todos] igualmente libres, se imaginan que son iguales en todo); [la] oligarquía, por el contrario, de suponer que quienes son desiguales en algo lo son totalmente (por ser desiguales en fortuna los creen desiguales en absoluto). Los unos, por ser iguales, juzgan que deben participar en todo por parejo; los otros, por desiguales, buscan reclamar más, pues el tener más es una desigualdad. Ambos tienen razón en apariencia; pero están totalmente equivocados. Por este motivo se rebelan cuando no alcanzan la participación de poder que, según su hipótesis, a cada uno corresponde tener.

Los que sobresalen ¡en méritos se rebelarían con más
1301b justificación que los demás, pero son los que menos lo hacen; y es muy razonable que sólo ellos sean totalmente desiguales. Y los hay que descollando por el linaje no se creen dignos de iguales derechos precisamente por

esa desigualdad; pues se tiene por nobles a aquellos que heredan el mérito y riqueza de sus padres. Éstos son los principios y fuentes, por así decirlo, de donde se originan las revoluciones.

De dos maneras se producen esos cambios: cuando es contra la *politeia*, como [cuando] se pasa de la *politeia* establecida a otra, por ejemplo, una oligarquía, o una monarquía vigente, pero quieren que esté bajo su control. Se da también, a este respecto, una mayor o menor [intensidad], para que una oligarquía se vuelva más oligárquica o menos, o una democracia se haga más democrática o menos, o de igual modo respecto a las restantes *politeias* para hacerlas más estrictas, o para relajarlas. Más aún, las sediciones [pueden dirigirse] contra un elemento del [sistema] político, como crear o suprimir una magistratura, como en Lacedemonia[1] refieren algunos que Lisandro[2] trató de abolir la realeza y el rey Pausanias[3] el eforado[4]. También en Epidamno[5] la *politeia* cambió parcialmente (en vez de los filarcas[6]

---

[1] Véase libro II, nota 23.

[2] General espartano, muerto en el año 395 a. C. Nombrado almirante, o, para emplear el término griego admitido por la Real Academia, *navarca* en el año 408 a. C, restaura la eficiencia de la flota del Peloponeso, gana la amistad y la ayuda de Ciro de Persia (véase nota 185) y obtiene varias victorias sobre los atenienses en la Guerra del Peloponeso (véase nota 29). Inescrupuloso y arrogante, es uno de los más hábiles capitanes espartanos.

[3] Hijo de Cleómbroto I, rey de Esparta. En 479 a. C. comanda las fuerzas combinadas de los griegos en Platea. En 478 toma la ciudad de Bizancio al frente de la armada helénica, pero su conducta arrogante lo hace sospechoso de negociaciones traicioneras con el rey de Persia, por obtener la mano de una princesa persa. Llamado a Esparta, escapa al juicio. Juzgado de nuevo, es declarado inocente. Pero vuelve a ser juzgado por fomentar una revuelta de hilotas (véase libro II, nota 33). Planea un golpe contra los éforos (véase libro II, nota 50) y es condenado finalmente a la cárcel, de donde escapa refugiándose en un santuario, y allí le dejan morir de hambre (HEROD. 9; Tuc. 1, 95; 131-134).

[4] Véase libro II, nota 50.

[5] Véase libro II, nota 70.

[6] *Filarcas:* comandantes de la caballería suministrada por cada *file.* (Véase libro II, nota 12).

crearon una *bule* [7], pero aun hoy en Atenas, de [todos los que constituyen] el *politeuma* [8], se obliga [sólo] a los gobernantes a asistir al Helieo[9], cuando hay que votar un nombramiento [para: una vacante], y es asimismo oligárquico el único arconte [10] que existe en esta *politeia).*

En todas partes la revolución [se debe] a una desigualdad, que no [se da] si a los desiguales se distribuye en proporción a los [propios méritos]. (Una monarquía hereditaria es [elemento de] desigualdad, si se trata de iguales.) Siempre la búsqueda de la igualdad despierta rebelión.

Pero hay dos clases de igualdad [11]: [la una] de número, [la otra] de mérito. Digo de número cuando existe igualdad en cantidad y tamaño, y de mérito cuando [se da] en proporción [aritmética o geométrica]. Por ejemplo, en número supera por [cantidad aritmética] igual tres a dos, como dos a uno; en cambio, en proporción [geométrica] cuatro a dos como dos a uno: porque igual diferencia;es la de cuatro sobre dos que la [proporción] de dos sobre uno; ambos son la mitad.

Pero estando de acuerdo en que la justicia es [la igualdad según] el mérito, sin embargo, como decíamos antes, hay discrepancia [de opiniones]: éstos piensan que si son iguales en un [aspecto], lo son en absoluto; aquéllos, que si en algún [aspecto] son desiguales merecen ser en todo desiguales. De donde resultan dos *politeias* principales: democracia y oligarquía. Buen linaje y méritos [se dan] en pocos, lo demás en muchos. En

---

7 Véase libro II, nota 55.

8 Véase *Prólogo* del traductor, I, b).

9 Edificio en Atenas donde ejerce sus funciones el tribunal de apelación de los heliastas, instituido por Solón. Con el tiempo se convierte en el principal y supremo organismo judicial de la democracia. En Epidamno existe otra *Heliea* semejante.

10 Véase libro IV, nota 70.

11 Cfr. PLAT., *Leyes* 6, 317.

ninguna parte [se hallarán] cien personas de alto linaje
1302 a y mérito; ricos en cambio (y pobres) abundan dondequiera.

Es una tontería organizar [la *politeia*] simplemente según un criterio único de igualdad. Lo prueba la experiencia: ninguna de tales *politeias* es duradera. La causa es ésta: es imposible que no resulten malas [consecuencias] cuando desde el comienzo y el principio había un error [capital]. Por eso debe emplearse unas veces la igualdad aritmética, otras la proporcional [o geométrica].

Con todo, es más segura y [menos expuesta a] sediciones la democracia que la oligarquía. En las oligarquías se engendran dos [peligros]: la rebelión de unos contra otros, o contra el pueblo; en las democracias, sólo contra la oligarquía; en cambio no se da en el pueblo rebeldía contra sí mismo, digna de mención. Más aún, la *politeia* [formada] de los [estamentos] medios [está] más cerca de la democracia que la de las minorías, y es la más segura [y estable] de tales *politeias.*

2. Después de analizar de qué [circunstancias] se generan las revoluciones y los cambios en las *politeias,* nos queda primero [estudiar], en general, el origen y sus causas. Son tres en número, por decirlo así: que debemos, ante todo, esquematizar en líneas [generales], una por una. Débese, pues, investigar [ante todo] qué razones hay para rebelarse, [en segundo lugar] por qué causas, y tercero cuáles son los comienzos de los disturbios políticos y de las querellas intestinas.

En general, la causa de que algo tengan [los ciudadanos] en favor del cambio es principalmente [una] de las que ya hemos expuesto. Unos se sublevan infatuados por la igualdad, al pensar que tienen menos siendo iguales a los que tienen más; otros, por la desigualdad y preeminencia, celosos de alcanzarla, siendo desiguales al no tener más sino igual o menos (es unas veces justa su ambición, injusta otras veces). Los inferiores se rebelan

para ser iguales, y los iguales, para ser superiores. Hemos dicho qué razón tienen para ser revolucionarios.

Ahora bien, el fin de la rebelión es provecho y honra, o sus contrarios. Porque en las *polis* se excitan sediciones para escapar a una afrenta y al castigo [que les amenazan] a sí mismos y a sus amigos.

Siete son, en un sentido, y muchas más en otro, las causas y comienzos de las revoluciones, de donde se engendra la manera de proceder de que hemos hablado. Dos de ellas son las mismas ya mencionadas, pero no del mismo modo, puesto que los [mortales] se excitan unos contra otros por el provecho y el honor, no por obtenerlos para sí mismos, como en los casos anteriores, sino por ver que otros, justa o injustamente, logran más
1302 b [honores] que ellos. Fuera de eso, por insolencia[12], por terror, por [afán de] poder, por desprecio, por incremento desproporcionado. Otra forma es la intriga, el olvido, el envilecimiento, la discriminación [en el trato].

3. De estas [razones], en la práctica se [ve] clara la importancia que tienen la insolencia y la acumulación de provechos, y cómo son causa de [sublevaciones]. Cuando los que están en el poder se ensoberbecen y ambicionan su medro [personal], [los ciudadanos] se sublevan contra ellos y contra las *politeias* que autorizan tal licencia. Y la codicia [de los jefes] se manifiesta unas veces [por el pillaje] de los [bienes] privados; otras, del [tesoro] público.

Es evidente, por otra parte, lo que puede [la ambición de] los honores y cómo es causa de revolución. Quienes no toman parte en ellos, y ven a otros medrar en honores, se insubordinan. Esto es injusto cuando, contra los méritos, se honra a unos mientras no se honra a otros; es justo, en cambio, cuando [se confieren] conforme al merecimiento.

---

[12] Véase libro IV, nota 49.

También por preeminencia, cuando un ciudadano (uno o varios) tiene un poder mayor [del que conviene], según la *polis*, y el poder del *politeuma* [13]. Esto suele degenerar en realeza, o en [politiranía, denominada] dinastía. Por esa razón se suele acudir al ostracismo [14] en ciertas partes, como en Argos[15] y en Atenas[16]. Mas ver desde el principio cómo no levanten cabeza los tales es mejor que el permitirlo primero para curar después.

Por miedo asimismo se sublevan los malhechores, temerosos del castigo, y quienes están amenazados de una injusticia y quieren anticiparse al daño, como en Rodas[17] los notables conspiraron contra el pueblo por los procesos [judiciales] que éste les entablaba.

Por el desprecio también se rebelan y llegan a la sedición. Como en las oligarquías, cuando son mayoría los que no participan de la *politeia* (pues se sienten los más fuertes), y en las democracias cuando los ricos desprecian el desorden y la anarquía. Como en Tebas[18], después de la batalla en Enofita[19], se arruinó la democracia por la mala administración. La de Megara[20] fue destruida por el desorden y la anarquía; asimismo la de

---

[13] Véase *Prólogo* del traductor, I, b.

[14] Véase libro **III,** nota **54.**

[15] *Polis* del Peloponeso (véase libro II, nota 110), capital de la Argólida, no lejos del mar, célebre por sus caballos. Pasa por ser la más antigua de Grecia. Durante su apogeo (siglo VIII a. C), su rey Fidón se dice haber inventado los pesos y medidas y la moneda. Teatro de violentar luchas políticas entre oligarcas y demócratas, acaba por ser sometida a la tiranía en el siglo III a. C. Allí se halla el palacio de Agamenón (*Il.* 1, 30, etc.; HEROD. 1, .1, etc.; TUCÍD. 5, 47, etc.).

[16] Véase libro IV, nota 27.

[17] Véase libro II, nota 112.

[18] Véase libro III, nota 27.

[19] En la batalla del año 456 a. C, en que los atenienses derrotan a los beocios. *Enofita* es una *polis* al sudeste de Beocia, en los confines del Ática (Tuc. 1, 108; 4, 95; PLUT., *Menex.,* 242 b, etc.). Cfr. GLOTZ II, pág. 161; Tuc. I, 108.

[20] Véase libro III, nota 42.

Siracusa[21], antes de la tiranía de Gelón[22]; igual que en Rodas la democracia después de la insurrección [contra Atenas].

También las mudanzas de las *politeias* provienen de un acrecentamiento desproporcionado. Así como el cuerpo está constituido de miembros y éstos deben crecer en forma proporcionada para que subsista la simetría, pues de lo contrario se destruye cuando el pie [mide] cuatro codos y el resto del cuerpo dos palmos, y aun se transformaría en la figura de otro animal si aumenta de manera anormal no sólo en tamaño sino
1303 a incluso en calidad: del mismo modo una *polis* está constituida de partes, de las cuales alguna crece imperceptiblemente muchas veces, por ejemplo, la masa de los pobres en las democracias y en las *politeias.*

Esto en ocasiones sucede por azar, como en Tárento[23] donde, derrotados y muertos muchos de los notables por los Yápigos[24] poco después de las [Guerras] Médicas[25], se instituyó una democracia en vez de la *politeia.* Igualmente en Argos, aniquilados en el séptimo [día][26] por el lacedemonio Cleomenes[27], se vieron

---

[21] Ciudad de la costa oriental de Sicilia. Colonia corintia fundada en 734 a. C. en la pequeña isla de Ortigia, se extiende en seguida por la península. Siracusa es bastante populosa, bien fortificada, con dos puertos excelentes. Es gobernada por la aristocracia hasta 484 a. C. y luego por reyes (Gelón, Hierón, Trasíbulo); después es democracia y, finalmente, tiranía con los Dionisios y otros (HEROD. 7, 154, etc.).

[22] Gelón, después de vencer a los cartagineses, traslada su corte de Gela a Siracusa en 485 a. C, y allí tiraniza siete años hasta su muerte, en 478 a. C. Bajo su mando, la isla de Sicilia se convierte en una potencia rica y grande. Cfr. DIODORO XI, 26.

[23] Véase libro IV, nota 24.

[24] Cabo de Italia al sudeste de Calabria.

[25] Véase libro II, nota 142.

[26] Del mes consagrado a Apolo. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. IV, pág. 304, n. 7; E. BARKER, *op. cit.*, pág. 209; M. PRÉLOT, *op. cit.*, pág. 182.

[27] Cleomenes I, rey de Esparta (*circa 520-circa* 490 a. C), libera a Atenas de la tiranía de Hipias, pero en seguida apoya la reacción aristocrática allí mismo encabezada por Iságoras contra Clístenes, y es sitiado en la Acrópolis junto con Iságoras, y obligado a capitular.

obligados a admitir [como ciudadanos] unos cuantos periecos[28]; [por último], en Atenas, a raíz de la Guerra del Peloponeso[29], [cuando] sufriendo reveses en tierra se redujo [el número de] notables, porque los soldados se reclutaron de sus filas. Esto [mismo] acontece también en las democracias, aunque en grado menor, porque aumentando los ricos o creciendo las propiedades cambian en oligarquías y monarquía [concentrada, o politiranía].

Las *politeias* cambian también, aun sin revolución, a causa de las intrigas, como en Herea[30] (donde por ese motivo pasaron de elecciones a sorteos, porque [para magistrados] nombraban a los intrigantes); o por negligencia cuando dejan llegar a las magistraturas supremas a [hombres que] no son amigos de la *politeia:* como en Oreo[31], donde fue derribada la oligarquía al ser [promovido uno] de los arcontes[32], Heracleadoro[33], quien en lugar de oligarquía fundó una *politeia* y una democracia.

Pero también por una mínima [causa]. Digo mínima, porque a menudo se hace un gran cambio de las instituciones insensiblemente, cuando no se pone atención a [causas] pequeñas, como en Ambracia[34] [donde] había una magistratura insignificante que al fin se redujo a nada, pues lo poco es cercano a nada, o no hay diferencia.

---

[28] Véase libro II, nota 83.

[29] La Guerra del Peloponeso (431-404 a. C.) se desarrolla entre Atenas —gobierno democrático, poder marítimo que ha convertido la llamada Confederación de Délos en un imperio a cuya cabeza está ella— y la fuerza militar más eficiente de la época, Esparta —oligárquica, aliada con la mayoría de las *polis* del Peloponeso—.

[30] *Polis* de la Arcadia, a orillas del Alfeo, en la vía a Olimpia.

[31] Colonia ateniense en Eubea. Este cambio de régimen sucede en el año 377 a. C. Sobre Oreo identificado con Hestiea, cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. IV, pág. 307, n. 18.

[32] Véase libro IV, nota 70.

[33] Personaje de quien se tienen pocos detalles. Posiblemente es fundador de *politeias.*

[34] En el Epiro, al noroeste de Grecia. Colonia de Corinto, destruida por los acarnianos y por el general Demóstenes, de Atenas, en 426 a. C.

Asimismo [se inclina] a la revolución [el que] por no ser de la misma *file*[35], no ha asimilado [su espíritu]. Como una *polis* no [resulta] de una muchedumbre indisciplinada, tampoco [se forma] en un instante. De ahí que la mayoría de sinecos[36] y epecos[37] que fueron admitidos [en ciertas *polis]*, se rebelaron; por ejemplo, los Aqueos[38] se unieron a los de Troizen[39] para colonizar a Sibaris[40], y siendo luego más numerosos los Aqueos expulsaron a los Troizenios, lo cual acarreó la maldición sobre los Sibaritas. En Turio[41] los Sibaritas con los colonizadores (por intentar ganar más terreno para sí fueron echados fuera). En Bizancio[42], los *epecos*[43] urdieron una conspiración, mas hubieron de hacerlos poner pies en polvorosa por la fuerza de las armas. Los de Antisa[44], que habían acogido a . los fugitivos de Quíos[45], los ex-

---

35 Véase libro II, nota 12.

36 Literalmente, *sineco* es el "que vive en la misma casa con". De σύν (con) y οἶκος (casa). Se aplica a las personas que viven en el mismo territorio, y, más propiamente —como en este pasaje—, se dice de los que se juntan para colonizar un lugar, en oposición a los *epecos*.

37 *Epecos* son, literalmente, "extranjeros, colonos". De ἐπί (en) y οἶκος (casa).

38 *Aqueos* son los naturales de Acaya, región del Peloponeso sobre el golfo de Corinto, muy poblada y fortificada, fértil en viñedos. Desempeña un papel muy importante en los últimos tiempos de la independencia helena.

39 *Polis* de la Argólida (véase libro VII, nota 86).

40 La colonia más antigua de la Magna Grecia es *Síbaris*, fundada por los aqueos en 720 a. C. Proverbial es la fama de sus habitantes por el lujo, la molicie, la sensualidad. Es destruida en 510 a. C. como castigo —se dice— por haber arrojado a los troizenios (o habitantes de Troizen). Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. IV, pág. 311, n. 28; DIODORO, XII, 9, 2; II, 1.

41 *Polis* del Peloponeso (véase libro II, nota 110) en Mesenia. Es una de las principales residencias de los periecos (véase libro II, nota 83) después de la conquista espartana (Tuc. 1, 101; POLIB. 25, 1, etc.). Cfr. GLOTZ, II, págs. 173-175.

42 Véase libro IV, nota 25.

43 Véase nota 37.

44 En la costa noroccidental de la isla de Lesbos, que desempeña un importante papel durante la Guerra del Peloponeso (véase nota 29).

45 Véase libro III, nota 61.

pulsaron de nuevo por la fuerza. Los de Zancle[46] recibieron a los Samios[47], y éstos los rechazaron [de su tierra]. Los Apoloniatas[48] en el Ponto Euxino[49] acogieron a los epecos, los cuales se les rebelaron. Los Siracusa-
1303 b nos, después de [la expulsión de] los tiranos, habiendo hecho ciudadanos a [soldados] extranjeros y mercenarios, estuvieron en desacuerdo con ellos y vino la guerra. Los Anfipolitas[50] admitieron a epecos calcidicos[51] y fueron en su mayor parte expulsados por éstos.

En las oligarquías asimismo los más se rebelan por el mal trato, por no participar en el mismo grado, según lo antes dicho, a pesar de la [pretendida] igualdad; en las democracias, los notables al ver que se les coloca en el mismo nivel, no siendo iguales.

---

[46] Nombre antiguo de Mesana, en la extremidad noreste de Sicilia, con un excelente puerto. Ciudad muy antigua, colonizada en 730 a. C. por los Calcidicos de la isla de Naxos. Algunos samios y jonios, después de la derrota de Lade y de la toma de Mileto (494 a. C), huyendo de la dominación persa y llegados a Sicilia, expulsaron de Zancle a sus habitantes. En 470, el mesenio Anaxilas, tirano de Regio, le cambia el nombre por Mesana, que es destruida por Dionisio de Siracusa en 396 a. C. (HEROD. 6, 22, etc.; Tuc. 6, 4, etc.; CIC, *Verr.* 2, 5, etc.). Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t IV, pág. 313, n. 35.

[47] Véase libro III, nota 60.

[48] Véase libro IV, nota 16.

[49] Mar formado por el Mediterráneo al noreste (véase libro VIII, nota 18).

[50] Llámanse *anfipolitas* los habitantes de Anfípolis, ciudad de Macedonia a poca distancia del monte Pangeo. Colonia de Atenas, en 437 a. C, es de grande importancia militar y comercial (HEROD. 7, 114; DEM. 23, 116). El carácter de los anfipolitas es temerario. La población ocupa la vecindad inmediata de la poderosa Confederación Calcídica, cuyas ciudades ven celosas desde el principio la colonización ateniense, y admitir un cuerpo de calcidicos al derecho de ciudadanía es correr un gran riesgo. Lo cual se hace evidente en seguida. En efecto, los nuevos ciudadanos calcidicos, partidarios vigorosos de la Confederación, destierran a la mayoría de los viejos ciudadanos de Anfípolis, que en 365 a. C. ya no es —casi con seguridad— una *polis* griega libre. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. IV, pág. 315, n. 2.

[51] Véase libro IV, nota 11.

Y hay revueltas a veces en las *polis* por razones de lugar, cuando un territorio no es por naturaleza apto para una sola *polis.* En Clazomene[52], por ejemplo, los de Quito[53] contra los de la isla, y en Colofón [54] con los [del puerto] de Notieo[55]. En Atenas no hay uniformidad sino que son más demóticos[56] los habitantes del Pireo[57] que los del [casco de la] *polis.* Pues así como en las guerras el paso de un vado, por más pequeño que sea, rompe [la formación de] las falanges[58], así parece que [en las *polis]* toda diferencia crea una disensión.

La mayor incompatibilidad es quizá la de la virtud y el vicio, después la de la riqueza y la pobreza, y así unas más que otras, de las cuales una es la ya mencionada.

4. Así, pues, las revoluciones no se originan de pequeños [motivos], pero tampoco versan sobre pequeñeces; las revoluciones [ponen en juego asuntos] grandes. Las [cosas] pequeñas influyen mucho cuando se producen en los poderosos, como aconteció en Siracusa [59] en

[52] Cerca de Esmirna, en el Asia Menor. Esmirna está edificada en una isla que Alejandro Magno hace comunicar con el continente por medio de un dique. Es mencionada con frecuencia en la historia de la dominación persa en Jonia y en tiempos de la Confederación marítima ateniense (HEROD. 1, 16, etc.; TUCÍD. 8, 14, etc.).

[53] Quito o Quito, al norte de Chipre, a alguna distancia del mar (PLUT. 5, 130; PTOLOM. 5, 14, 6, etc).

[54] En el Asia Menor, en la ruta de Efeso a Esmirna (véase libro IV, nota 18).

[55] *Notieo* es el habitante de Notio, puerto de Colofón, en el Asia Menor (HEROD. 1, 149, etc.; Tuc. 3, 34, etc.).

[56] Véase libro II, nota 58.

[57] Véase libro II, nota 73.

[58] *Falange* se llama la formación militar macedónica, basada en la de Epaminondas y desarrollada por Filipo II. Consiste en 16 filas de soldados de infantería, armados con largas lanzas (de 4 hasta, quizá, 5.50 metros de longitud), de manera que presentan una fuerza compacta de puntas impenetrable. Tiene, sin embargo, poca flexibilidad, y prevalece sobre todo por su peso formidable y orden perfecto, abierto peligrosamente al ataque en los flancos, necesitando, por ende, fuertes guardias a los lados, que precisamente Alejandro protege con su caballería y con su infantería ligera.

[50] Véase nota 21.

los viejos tiempos. La *politeia* cambió debido a dos jovenzuelos revoltosos [que estaban] en el gobierno. [Todo] por rivalidades de amor. Ausente uno de ellos, el otro su colega, sedujo al 'amado' de aquél, y al regresar irritado el otro indujo a la mujer del rival a venirse con él. Con esto arrastrando a todos los miembros del *politeuma* [60] hicieron revolución.

Por esto, hay que precaverse desde los comienzos, y deshacer las querellas de capataces y poderosos: la falla tiene lugar al principio, y el comienzo es la mitad de todo[61], dicen. De modo que un pequeño error en el [comienzo] es análogo al de las restantes partes.

En general, las querellas de los notables hacen que arrastren consigo la *polis* íntegra. Que fue lo que aconteció en Hestiea[62] después de las [Guerras] Médicas[63]: dos hermanos se querellaban por la herencia paterna. El más pobre, alegando que [su hermano] no manifestaba la propiedad ni el tesoro que su padre había encontrado, ganó de su parte a los demóticos[64]; el otro, que disfrutaba de opulenta fortuna, a los ricos. En Delfos[65] resultaron diferencias con ocasión de una boda: que fue

---

[60] Véase *Prólogo* del traductor, I, b).

[61] Proverbio griego bastante conocido: ἀρχὴ δὲ ἥμισυ παντός. Sólo que hay aquí un juego de palabras, pues ἀρχή significa *comienzo* y también *magistratura*... Y un error en el *comienzo* puede significar asimismo un error en la *magistratura*.. .

[62] *Hestieas* son unas fiestas que se celebran en honor de Hestiea (o Vesta). Los labriegos son los únicos que tienen el derecho de asistir a comer la carne de las víctimas all! sacrificadas.

[63] Véase libro II, nota 142.

[64] Véase libro II, nota 58.

[65] *Polis* de Grecia central, en la Fócida, en la vertiente meridional del Parnaso. Es uno de los centros principales del culto de Apolo, en su antiguo santuario enriquecido con las ofrendas de toda Grecia y de sus colonias. Allí está el famoso oráculo de Apolo denominado Pítico por su triunfo sobre la serpiente Pitón, y allí se realizan los juegos píticos; es el centro de la Confederación Anfictiónica. Desde el siglo IX a. C. Delfos goza de un prestigio incontestable y ejerce gran influencia en los asuntos de Grecia (*Il.* 4, 405; *Od.* 8, 80; HEROD. 1, 14, etc.).

1304a el comienzo de todas las revoluciones posteriores. Teniendo el [novio] por mal agüero[66] cierto accidente, cuando iba por la novia, se devolvió sin tomarla; los [parientes de la prometida], considerándose agraviados, robaron ciertos dineros sagrados de [las ofrendas del] sacrificio, y por eso le dieron muerte [acusándolo] de sacrilego.

También en Mitilene[67] estalló una revuelta por motivo de unas herederas y fue el comienzo de infinidad de males y de la guerra contra Atenas, en que Paques[68] tomó la *polis* de aquéllos. Y fue que Timófanes[69], uno de los ricachones, dejó dos hijas [al morir]; un tal Dexandro que había sido rechazado y no pudiendo lograrlas para sus hijos, promovió una sedición y soliviantó a los Atenienses, siendo como era *próxeno*[70] de la *polis*. Y entre los Focenses[71], por una [rica] heredera surgió una disputa entre Mnaseas, padre de Mnasón, y Eutícrates, padre de Onomarco, disputa que fue el origen de la [llamada] Guerra Sagrada en Fócida. Cambió también la *politeia* en Epidamno[72] a raíz de unas bodas: Un

---

66 Hemos traducido a la manera popular el término griego οἰωνισάμενος. A la letra, el verbo οἰωνίζομαι significa "adivinar, augurar por el vuelo y voces de las aves". Sobre este caso de Orgílao, cfr., W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. IV, pág. 324, n. 2.

67 Capital de la isla de Lesbos (véase libro III, nota 70).

68 Comandante ateniense que en la Guerra del Peloponeso toma a Mitilene y a Lesbos (427 a. C). Al regresar a Atenas se le acusa de no se sabe qué crimen. Viendo que su condena es segura, se clava un puñal delante de los jueces (cfr. Tucíd. 3, 18-49; PLUT., *Nic.* 6).

69 General ateniense que comanda la expedición contra Mitilene (427 a. C). Sobre el caso de Timófanes, del cual se habla en seguida, cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. IV, pág. 325, n. 7.

70 *Próxeno* es, en Atenas, el representante oficial de una *polis*, escogido por los ciudadanos de su *polis*, para velar por los intereses de sus conciudadanos que residen en Atenas. Es una especie de *cónsul*, en el sentido moderno, que recibe privilegios y distinciones de la *polis* que representa.

71 Habitante de la Fócida, en la Grecia central, al norte del golfo de Corinto. Mnasón es amigo de Aristóteles, y posible informante del hecho que presenta al autor. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. IV, pág. 326, n. 10.

72 Véase libro II, nota 70.

hombre había prometido su hija, y el padre del desposado que acababa de ser nombrado arconte tuvo que multar al primero, con lo cual éste, considerándose insultado, conspiró con los [que estaban] excluidos de [los cargos de] la *politeia.*

Además, se dan transformaciones en oligarquía y democracia y [aun] en *politeia,* como resultado del prestigio, o por crecido influjo de poder, o por un elemento de la *polis.* Por ejemplo, en [el] Areópago[73] la *bule*[74], cuya reputación durante las [Guerras] Médicas[75] pareció haber aumentado el rigor de la *politeia;* y, por otra parte, la muchedumbre naval que había contribuido [como nadie] a la victoria de Salamina, y orgullosa de su poderosa hegemonía marítima, fortaleció la democracia. En Argos[76], los notables, habiéndose distinguido en [la batalla de] Mantinea[77] contra los Lacedemonios, se empeñaron en arruinar la democracia. En Siracusa, el pueblo, por haber sido responsable de la victoria al luchar contra Atenas, sustituyó la *politeia* por la democracia. En Calcis[78], el pueblo junto con los notables derribaron al tirano Foxo[79] y se apoderaron al instante del poder. Igualmente en Ambracia[80], el pueblo con los adversarios [del régimen] expulsaron al tirano Periandro[81] y trasladaron a sus propias [manos] el poder.

---

[73] Véase libro II, nota 136.

[74] Véase libro II, nota 55.

[75] Véase libro II, nota 142.

[76] Véase nota 15.

[77] *Polis* del Peloponeso (véase libro II, nota 112) en la Arcadia oriental, en posición estratégica muy importante. Gobernada por el partido demócrata, vive en lucha constante con Esparta. Aquí tienen lugar numerosas batallas. En Mantinea perece Epaminondas el Tebano, en el año 362 a. C. (*Il.* 2, 607; HEROD. 4, 161, etc.; Tuc. 5, 65, etc.; JENOF. *Hel.,* 5, 2, 6).

[78] Véase libro IV, nota 11.

[79] Tirano de Calcis.

[80] Véase nota 34.

[81] Véase libro III, nota 58.

En una palabra, conviene no olvidar que quienes han sido causa del acrecentamiento del poder — [ciudadanos] privados, magistrados, *files*[82], un sector y corporación cualquiera— han suscitado revueltas: porque envidiosos de los [que disfrutaban] honores promueven una rebelión, o ellos mismos por [sentimiento de] superioridad han desdeñado permanecer en [los límites de la] igualdad.

También las *politeias* se agitan cuando los que se
1304b creen antagonistas de una *polis* se balancean por parejo, digamos los ricos y el pueblo [menudo], y la [categoría social] media no existe, o es reducida: si una de las dos facciones es muy superior, la otra no quiere arriesgar contra la evidentemente más fuerte. Por esto las [personas] eminentes en méritos no dan lugar, por regla general, a una revolución: son una minoría contra los más. Tales, pues, resumiendo, son los comienzos y causas de las revoluciones y de los disturbios en relación con todas las *politeias.*

Se sublevan las *politeias* a veces por la fuerza, a veces por el fraude; por la fuerza, empleándola inicialmente o más adelante; el fraude es de dos maneras: cuando engañados al principio [los ciudadanos], se cambia la *politeia* con consentimiento [de todos], y luego contra su voluntad se conserva por la fuerza; como en [tiempo de] los Cuatrocientos[83]: ellos engañaron al pueblo asegurándole [falsamente] que el rey [de Persia] suministraría dinero para la guerra contra los Lacedemonios, y una vez engañados se empeñaron en retener el poder. Otras veces la persuasión se emplea al principio y luego, de una manera repetida, son gobernados con consentimiento [de todos].

Resumiendo, las revoluciones respecto a todas las *politeias* resultan venir de las [causas] susodichas.

---

82 Véase libro II, nota 12.

83 Los cuatrocientos oligarcas que ejercen el poder en el año 411 a. C.

5. A la luz de estos [principios] hay que examinar por separado lo que acontece según cada forma de *politeia.*

Las democracias se agitan debido más que todo a la desfachatez de los demagogos. Unas veces como particulares, haciendo de sicofantes[84] de los que tienen dinero, los obligan a coligarse (porque el peligro une aun a los más [grandes] enemigos); otras, como voceros del pueblo lo incitan contra la coalición, como cualquiera puede verlo casi en todas partes.

En Cos[85] la democracia se fue a pique porque hubo perversos demagogos (y los notables se les unieron). En Rodas[86], los demagogos establecieron [una paga a los soldados], e impidieron que se diera lo debido a los trierarcas[87]; éstos se irritaron por la amenaza de acciones penales y, coligados, acabaron con la democracia. Asimismo en Heraclea[88], después de la fundación [de esta colonia], fue derrocada por obra de los demagogos. Pues tratando injustamente a los notables, los desterraron, mas luego asociándose los exiliados y regresando, deshicieron la democracia. De modo parecido en Megara[89] fue arruinada la democracia: los demagogos, a

[84] *Sicofante* es el informante vulgar, delator voluntario, v. gr. de mercancías importadas, calumniador de personas inocentes. El término proviene de *sykon phainein* (σῦκον φαίνω), originalmente aplicado a los que denuncian a los que tratan de exportar higos desde Atenas (cfr. PLUT., *Sol.* 24, 2, 523 b); también, en un principio, a los ciudadanos encargados de recolectar los higos como parte de las rentas públicas de Atenas y de denunciar a los evasores de impuestos (cfr. *Philomnest.* 1); también, a los denunciantes de higos robados durante una carestía y que, una vez pasada ésta, se vuelven baratos (Escol. de ARISTÓF., *Plut.* 31). "Estas y las explicaciones modernas son meras conjeturas" (LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1948, *sub voce).*

[85] Isla en el mar Egeo, una de las Espórades, patria de Hipócrates. Montañosa y fértil (*Il.* 2, 677; 867; HEROD. 1, 144).

[86] Véase libro II, nota 114.

[87] Comandante de una trirreme (cfr. libro IV, nota 26).

[88] *Polis* de Italia (cfr. libro VII, nota 30).

[89] Véase libro III, nota 42.

fin de procurar dinero que distribuir, desterraron a mu-
1305 a chos de los notables, hasta que creció el número de exiliados, que retornando derrotaron al pueblo, y establecieron la oligarquía. Igual cosa ocurrió con la democracia en Cime[90] que Trasímaco[91] echó abajo.

Esta es prácticamente la manera como uno observa [se originan] las revoluciones en las demás *[polis].* De vez en cuando [los demagogos], para ganarse el favor [popular], agraviando a los ricos los unen, sea repartiendo los bienes [de éstos], sea empleando sus ingresos para [pagar] servicios [públicos], otras veces acusándolos falsamente a fin de confiscar sus bienes.

Antaño, cuando el demagogo era también estratego, [la democracia] se transformó en tiranía. La mayor parte de los tiranos de otrora salieron de los demagogos.

Esa fue la causa entonces, no ahora. Porque entonces los demagogos salían de [las filas de] los militares (no eran todavía hábiles para hablar [en público]), en cambio ahora, habiendo llegado al más alto [grado] la retórica, la elocuencia hace a los demagogos, pero su inexperiencia militar no les permite emprender nada contra la *polis,* salvo asuntos baladíes. Por otra parte, en otros tiempos hubo tiranías más que ahora porque las más importantes magistraturas quedaban en manos de [ciudadanos] particulares: así en Mileto[92] [se formó] de la pritanía [93] (la pritanía era suprema en muchos y gran-

[90] En el Asia Menor (Lidia, Eolia), fundada por una "amazona", es durante los siglos VIII y VII a. C. una de las *polis* más florecientes de la Eólida, mencionada muchas veces durante las Guerras medicas (véase libro II, nota 142). Cfr. HEROD. 1, 149, etc.; HES., *LOS trabajos y los días,* 634).

[91] Trasímaco de Calcedón, en Bitinia. Retórico que florece en el último cuarto del siglo v a. C.

[92] Véase libro IV, nota 67.

[93] *Pritanía:* magistratura suprema en Atenas, corte de finanzas. En pleitos legales privados se obliga a los litigantes a depositar una suma de dinero: la del perdedor pasa a manos del vencedor, y la de éste, al fisco de la *polis.* También una suma es pagada por el acusador en pleitos públicos en casos especiales. Cfr. CH. W. FORNARA, *op. cit.,* pág. 201.

La tiranía a que alude Aristóteles aquí es probablemente la de Trasíbulo (HEROD. 1, 20).

des [asuntos]). Más aún, por no ser entonces tan grandes las *polis* sino que habitaba el pueblo en los campos entregado a sus labores, los capataces del pueblo, al volverse guerreros se dedicaron a la tiranía. Habiéndose ganado la confianza del pueblo, la confianza se convirtió en odio contra los ricos: como en Atenas Pisístrato[94] levantándose contra los de la llanura[95] y Teágenes[96] en Megara degollando el ganado de los ricos, [ganado] que él halló paciendo junto del río. Dionisio[97] se creyó digno de la tiranía al denunciar a Dafneo y a los ricos, por cuya enemistad [fue tenido] como [patriota y] demótico.

Cambios hay desde la democracia ancestral hasta la [forma] más moderna. Donde las dignidades son electivas y no por [calificación de] propiedad, el pueblo es quien elige, y los candidatos haciendo de demagogos llegan a tal punto, que convierten al pueblo en amo aun de las leyes. Un remedio para que esto no suceda, o sea menor, es que cada *file*[98] elija sus magistrados y no el pueblo entero. Estas son prácticamente las causas de las revoluciones en las democracias.

6. Las oligarquías se alteran por dos causas fundamentales bien evidentes: una es cuando oprimen injustamente al pueblo. Todo [el mundo] es capaz de ser líder,
1305b en especial cuando sucede que de la misma oligarquía

---

[94] Pisístrato y sus hijos Hipias e Hiparco, gobiernan en Atenas del 560 al 510 a. C.

[95] Cfr. HES. 1, 59.

[96] Tirano de Megara que, apoyado por el partido popular, mata el ganado de los ricos, se asegura una guardia personal, expulsa la aristocracia dórica que gobierna la ciudad y asegura el poder para sí. Entre los oligarcas desterrados figura el poeta Teognis, que muere en el exilio.

[97] Véase libro I, nota 37. El general siracusano Dafneo defiende a Agrigento contra los cartagineses. Dionisio el Antiguo (405-368 a. C.) lo hace asesinar.

[98] véase libro II, nota 12.

surja el caudillo, como Lígdamis [99] en Naxos[100], quien más tarde se hizo tirano de los Naxios.

El comienzo de la revuelta de los que [están] fuera [del gobierno] presenta también sus diferencias. Unas veces ocurre [por parte] de los propios ricos, cuando están excluidos del poder, y muy pocos disfrutan de los honores; como acaeció en Masalia[101], en Istro[102], en Heraclea y en otras *polis.* Quienes no tenían parte en el gobierno se agitaron hasta que lograron admitir primero a los hermanos mayores, y después a los más jóvenes. Pues en ciertos lugares no [permiten] que sean magistrados juntos el padre y el hijo, en otros el hermano mayor y el menor. Allí, pues, la oligarquía se afianzó más en el poder; en cambio, en Istro terminaron en democracia, en Heraclea se extendieron de un [número] reducido a seiscientos. Cambió asimismo en Cnido[103] por las disensiones de los notables mismos dentro de sus filas, porque participaban pocos [del gobierno] y, de hecho, según lo explicado, porque si el padre participa, el hijo no, y si hay varios hermanos, sólo el mayor. El pueblo, aprovechándose de las discordias y tomando de entre los notables un caudillo, los atacó y derrotó, porque la división debilita; Lo mismo en Eritrea, en los vie-

[99] Nacido en Naxos, Lígdamis ayuda a Pisístrato de Atenas a recobrar su autoridad, y en recompensa recibe el gobierno de su isla natal (HEROD., 61, 64).

[100] Una de las Cicladas, en el centro del Mar Egeo, al este de Paros. Está atravesada por una cadena de montañas que caen a pico en el mar. Es famosa por sus canteras de mármol. En la historia griega desempeña un importante papel *(Od.* 11, 234; PÍND., *Pit.*, 4, 158; ESQ., *Pers.*, 885, etc.).

[101] Masalia o Masilia, ciudad de la Galia Narbonense, en la desembocadura del Ródano, en posición ventajosa, con excelente puerto. Es fundada en el siglo VI a. C. por los griegos de Focea y dotada de *politeia* aristocrática. No tarda en convertirse en una de las más florecientes colonias helénicas en el Mediterráneo occidental (Tuc. 1, 13; POLIB. 3, 95).

[102] Ciudad de la Mesia inferior, en la costa occidental del Ponto Euxino (véase nota 49). Es colonia de Mileto (HEROD. 2, 33, etc.).

[103] Colonia de Esparta en la costa suroccidental del Asia Menor, sometida a una oligarquía muy poderosa (ESQ., *Pers.*, 891; HEROD. 1, 144).

jos tiempos, cuando la oligarquía de los Basílidas[104], por más que gobernaron honestamente la *politeia,* pero disgustado a la vez por ser mandado por un puñado [de gente], el pueblo cambió [esta forma de] *politeia.*

También las oligarquías se destruyen desde dentro [trabajadas] por la rivalidad de los demagogos. (La demagogia es doble: o entre los mismos pocos —una demagogia [puede] resultar aun cuando sean poquísimos, como en [la época de] los Treinta [Tiranos] [105] en Atenas los [seguidores] de Cariclés[106] se hicieron fuertes derrochando demagogia con los Treinta, y en la de los Cuatrocientos[107] los [secuaces] de Frínico[108] de igual manera—, o cuando los que están en la oligarquía hacen demagogia a la muchedumbre, como en Larisa [109] los politofílacos [110] cortejaban al pueblo por haber sido elegidos por él, y en cuantas oligarquías no son ellos escogidos para las dignidades de la misma forma como se eligen los arcontes [111] ;sino que unos oficios [se seleccionan] de entre los muy honorables, o de sus amigos, y por voto los eligen los hoplitas[112] y el pueblo. Esto

---

[104] Familia aristocrática de Eritrea, colonia ateniense en el Asia Menor (Lidia, Jonia), frente a la isla de Quíos (HEROD. 1, 142).

[105] Al rendirse Atenas (404 a. C.) en la Guerra del Peloponeso (véase nota 29), empobrecida, maltrecha y a merced del espartano Lisandro (véase nota 2), los oligarcas crean, con asentimiento del vencedor, un grupo de TREINTA, cuyo líder es Critias. Éstos preparan una nueva *politeia* y, mientras tanto, gobiernan la *polis vencida.* La característica de estos Treinta será el reino del terror, lo cual da origen a la sublevación de los demócratas con Trasíbulo, y la consiguiente restauración de la democracia (403 a. C).

[106] Uno de tantos demagogos que surgen después de la guerra del Peloponeso.

[107] Véase nota 83.

[108] General ateniense [?] de la Guerra del Peloponeso. Muere asesinado [?].

[109] Véase libro III, nota 10.

[110] *Politofílaco:* "supervisor de la ciudad, guardia cívica" (de πολίτης 'ciudadano' y φύλαξ 'guardia').

[111] Véase libro IV, nota 70.

[112] Véase libro II, nota 48.

sucedía en Abidos[113], y también donde los dicasterios no son conferidos [por magistrados nombrados] por el *politeuma* [114]. — Hacen demagogia para obtener sentencias [favorables], y así dan un vuelco a la *politeia,* lo cual se dio en Heraclea [115] del Ponto [Euxino] —.

Algunos asimismo tratan de reducir la oligarquía. Los que buscan la igualdad se ven obligados a adular el favor del pueblo.)

Se dan cambios también en la oligarquía cuando
1306 a [éstos] malgastan lo propio viviendo desenfrenadamente. Los tales desean innovar, y entonces, o tratan de instalarse en tiranías o colocar a otro (como Hiparino[116] [designó] a Dionisio en Siracusa; y en Anfípolis, uno de nombre Cleótimo[117] introdujo los *epecos*[118] calcidicos, y habiendo ellos llegado los sublevó contra los ricos; en Egina[119], por semejante razón un [hombre] que negoció transacciones con Cares[120] intentó derrocar la *politeta).* En ocasiones procuran proponer una novedad, en ocasiones roban los [fondos] públicos; en consecuencia despiertan querellas en [franca] lucha de unos contra los propios [cómplices], o contra los [que se oponen a sus] fraudes, lo cual sucedió en Apolonia en el Ponto.

---

[113] Colonia de Mileto en el Asia Menor sobre el Helesponto. Es aquí donde Jerjes pasa revista a su ejército y construye un puente de barcos para pasar a Europa (HEROD. 5, 117; 7, 33, etc.).

[114] Véase *Prólogo* del traductor, I, b).

[115] Véase nota 88.

[116] Nada de especial se sabe de este personaje, excepto que es un ciudadano prestante de Siracusa y, como Dionisio el Antiguo, uno de los estrategos escogidos cuando los estrategos anteriores son depuestos por votación popular (Diod. Síc. 13, 92), quienes, a su vez, son desplazados por la elección de Dionisio como autócrata en 406 a. C. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* t. IV, pág. 355.

[117] Del tal Cleótimo sólo conocemos lo que acaba de contar Aristóteles: que al perder su fortuna trata de introducir epecos calcidicos.

[118] Véase nota 37.

[119] véase libro IV, nota 28.

[120] General ateniense vencido en Queronea (389 a. C), con cuya ayuda el hombre que dirige las transacciones intenta cambiar la *politeia.*

Pero una oligarquía armoniosa no se destruye fácilmente desde el interior. Una prueba es la *politeia* en Fársalo: aquéllos, pocos por cierto, son señores de muchos por llevarse bien entre ellos mismos.

Perecen [las oligarquías] cuando en el seno de la oligarquía se crea otra [especie de] oligarquía. Esto pasa cuando siendo reducido todo el *politeuma*[121] no participan de las principales magistraturas sino muy pocos, lo cual sucedió en Elis[122] cierta vez; habiendo una *politeia* de pocos, era muy reducido el número de los que llegaban a ser [miembros] de [la *bule*[123] de] los gerontes[124], porque siendo noventa eran vitalicios, y su elección era [al estilo] dinástico, semejantes a la de los gerontes en Lacedemonia.

Se dan cambios de las oligarquías tanto en guerra como en [tiempo de] paz; en guerra, al verse obligadas a contratar tropas [mercenarias] por desconfiar del pueblo. (Se le entrega a un solo [estratego] por ventura, y éste a menudo se hace tirano, como Timófanes[125] en Corinto[126]; y si [se entrega] a varios, se coligan en dinastía. Pero temiendo a veces [este peligro] comparten con la masa el poder, porque se ven constreñidas a conciliarse al pueblo.) En [tiempo de] paz, precisamente debido a la mutua desconfianza, entregan la defensa a los soldados y a un arconte[127] mediador, el cual a veces se hace

---

[121] véase *Prólogo* del traductor,I, b).

[122] Capital de la Élida en el Peloponeso. Fundada en la cima de una colina, dominando el río, después de la reforma democrática del 471 a. C, los barrios nuevos se edifican al pie de la antigua fortaleza (*Il.* 2, 615; PÍND., *01.*, 1, 28; HEROD. 8, 27).

[123] véase libro II, nota 55.

[124] véase libro II, nota 100.

[125] Timófanes de Corinto, asesinado por su hermano Timoleón, que quiere devolver la libertad a su pueblo. Corinto está entonces (350 a. C.) en guerra con Argos. Aristóteles da a entender que Corinto es gobernada por una oligarquía cuando es nombrado Timófanes (DIOD. SÍC. 16, 65, 3).

[126] véase libro II, nota 43.

[127] Véase libro IV, nota 70.

dueño de ambos [bandos], lo cual aconteció en Larisa durante el gobierno de los Aléuades[128] con Simos[129]; y en Abidos [130] en la época de las facciones, de las cuales una era la de Ifíades [131].

También nacen [las] sediciones en el seno de la oligarquía por haberse excluido mutuamente unos a otros, y haber formado facciones hostiles, a propósito de bodas y de litigios. Como los desórdenes referidos antes a causa de matrimonios. (En Eretria, en una ocasión Diágoras[132] derribó la oligarquía de los caballeros resentido por [motivo de] un matrimonio.) A raíz de una sentencia del dicasterio[133] se produjo una revuelta en Heraclea [134] y también en Tebas [135] por un cargo de adulterio, castigado justamente, pero con espíritu partidista,
1306b en Heraclea contra Euritión y en Tebas contra Arquias (sus enemigos se empeñaron obstinadamente contra ellos hasta que los ataron al suplicio en el agora).

Muchas [oligarquías] debido al demasiado despotismo de los oligarcas, han sido destruidas por resentidos en la *politeia;* como la oligarquía de Cnido[136] y de Quíos[137].

---

128 Prosapia ilustre y aristocrática de Tesalia que domina en Larisa. Traen su origen de Hércules Aleuas, quien gobierna con tal crueldad, que es muerto por los suyos. Cuando Jerjes invade a Grecia, ellos se alian con el rey persa: las razones son,, en parte, por ambición de riquezas, y en parte, por oponerse a otras familias influyentes. Su poder disminuye gracias a los tiranos de Fera, a quienes se oponen vigorosamente.

129 Simos, de la familia de los Aléuades, es seguidor un tiempo de Filipo II de Macedonia, y luego su oponente. La supresión del movimiento antimacedónico quebranta definitivamente el poder de los Aléuades.

130 véase nota 113.

131 Personaje casi desconocido (cfr. DEMÓST. 23, 176-177).

132 Personaje poco conocido.

133 Véase libro II, nota 74.

134 Véase nota 88.

135 Véase libro III, nota 27.

136 véase nota 102.

137 véase libro III, nota 61.

También se producen cambios ocasionalmente de la llamada *politeia* y de las oligarquías cuando [los] que deliberan, juzgan y desempeñan los otros cargos [lo hacen] con base en los bienes de fortuna. Con frecuencia la propiedad se organizó al principio según las circunstancias del momento, de modo que participaban [del poder] unos pocos en la oligarquía, y en la *politeia* los de [categoría social] media. Pero en llegando la bonanza, por causa de la paz u otro buen suceso, las mismas posesiones se tornan muchas veces más productivas, de manera que todos participan de todo, a veces por un cambio paulatino, gradual e insensiblemente, y a veces en forma repentina.

Las oligarquías, pues, se transforman y se revuelven por estas causas. (En general las democracias y las oligarquías se mudan, en ocasiones, no a las *politeias* contrarias sino a las [que son] del mismo género, como de democracia y oligarquías legítimas [se pasa] dentro de las leyes a autocracias y de éstas a aquéllas.)

7. En las aristocracias se originan las revoluciones, unas [veces] porque pocos participan de los honores, lo cual se ha dicho que agita asimismo a las oligarquías, puesto que la aristocracia es, en cierto sentido, una oligarquía (ya que en ambos [casos] son pocos los que gobiernan, aunque no por la misma causa).

De ahí que se piense que la aristocracia es una oligarquía. Sobre todo, en líneas generales, ocurre, y eso por necesidad, cuando una multitud se enorgullece, creyéndose [todos] iguales en mérito, como en Lacedemonia[138] los llamados Partenias[139]. (Éstos eran [descen-

---

[138] Véase libro II, nota 23.

[139] Los *partenias* son de origen incierto. Literalmente, el término significa 'hijos de solteras', es decir, que parece referirse a los descendientes de aquellos espartanos a quienes se permitió tener relaciones irregulares con las muchachas, durante la Guerra de Mesenia, con el fin de conservar la población diezmada. Estos hijos de guerra colonizan la *polis* de Tarento a fines del siglo VIII a. C.

dientes ilegítimos] de los Pares), quienes habiendo sido descubiertos conspirando fueron enviados [como] colonizadores a Tarento [140]. O [también se presentan revoluciones] cuando algunos, que son grandes [por el linaje] y nada inferiores en méritos, son afrentados por ciertos [personajes] más encumbrados, como Lisandro [141] por los reyes [de Esparta]; o cuando un valiente no es partícipe de los honores, como Cinadón[142] quien en tiempo de Agesilao[143] fue autor de una conspiración contra los Espartiatas [144].

Aún más, [se presentan] cuando unos están en la extrema indigencia y otros sobreabundan [en bienes], lo cual sucede de ordinario en las guerras; esto pasó en Lacedemonia cuando la Guerra de Mesenia[145]; se eviden-
1307 a cia por la poesía de Tirteo [146] denominada *Eunomia* [147]. (Arruinados ciertos [ciudadanos] por la guerra, creyeron justo hacer una redistribución del territorio.)

Más aún, si uno es grande y capaz de ser más grande todavía, para gobernar solo, como parece [haberlo hecho] en Lacedemonia Pausanias[148], el estrate-

---

[140] Véase libro IV, nota 24.

[141] Véase nota 2.

[142] Poco más se sabe de él (JENOF., *Hel.,* 3, 3, 4-11).

[143] Agesilao (*circa* 444-361 a. C), es rey de Esparta desde 398. Por ser cojo, sus oponentes le echan en cara un viejo oráculo sobre el "reino cojo", pero es de grande inteligencia y energía (JENOF., *Ages.;* C. NEP., *Ages.).*

[144] Véase libro II, nota 23.

[145] La Guerra de Mesenia es originada en el siglo VIII y finales del VII a. C. por la conquista de Mesenia realizada por los lacedemonios.

[146] Poeta que vive en Esparta a mediados del siglo VII a C. Compone elegías "aptas para mover el alma de la juventud", según expresión de Leonidas, en que exhorta al pueblo a las virtudes guerreras y al mantenimiento de la paz ciudadana. Del poema aquí mencionado muy poco se conserva (cfr. M. BRICEÑO, *op. cit.,* págs. 230-235).

[147] Fragmentos que se conservan de la *Eunomia* pueden leerse en M. BRICEÑO, *op. cit.,* I, pág. 234.

[148] Véase nota 3.

go[149] durante las Guerras Médicas [150], y Hanón[151] en Cartago.

Pero, en general, se arruinan las *politeias* y las aristocracias por la desviación de la justicia en la *politeia* misma. El comienzo se da al no mezclarse debidamente la democracia y la oligarquía en la *politeia;* y en la aristocracia, al no estarlo esos mismos [elementos] con el mérito, pero sobre todo los dos, repito: pueblo y oligarquía. Porque las *politeias,* y la mayor parte de las llamadas aristocracias, tratan de combinarlas.

En esto las aristocracias discrepan de las denominadas *politeias,* y por ello unas son menos permanentes, otras más: a las que [se inclinan] más por el pueblo, [llamamos] *politeias.* En consecuencia, estas [últimas] son más seguras que las otras: pues la mayoría es más fuerte, y a medida que hay más igualdad crece la satisfacción; y si la *politeia* da más abundancia [los ricos] se ensoberbecen y codician más aún.

En general, a dondequiera se incline la *politeia* hacia allá se dirige el cambio: uno de los dos se fortalece en provecho propio, por ejemplo, la *politeia* [se convierte] en democracia, [la] aristocracia en oligarquía, o lo contrario, como la aristocracia en democracia (en el caso de que los pobres, maltratados, inciten al [extremo] opuesto), y las *politeias* en oligarquía. [Crece la convicción de que] lo único estable es la igualdad proporcional al mérito, y a que tenga cada uno lo que corresponde [a cada cual]. Lo dicho aconteció en Turio[152]. La propiedad [exigida] para [desempeñar] las magistraturas

---

[149] Véase libro II, nota 76.

[150] Véase libro II, nota 142.

[151] General cartaginés, quien lucha en Sicilia *(circa* 400 a. C.) contra Dionisio el Antiguo.

[152] Véase nota 41.

era muy elevada, pero se redujo, y muchos más ciudadanos [llegaron] a las magistraturas: pero los notables adquirieron todas las tierras en forma ilegal (la *politeia* era bastante oligárquica, como para abusar de todo), [y vino la guerra civil, porque] el pueblo que se había ejercitado en la guerra resultó más aguerrido que la fuerza [pública], de modo que los latifundistas tuvieron que entregar las tierras.

Todavía [podemos añadir que] puesto que todas las *politeias* aristocráticas son oligárquicas, los notables abusan cada vez más, y así [acontece] también en Lacedemonia[153] los bienes pasan a [manos de] unos pocos: y es permitido a los notables hacer lo que les da la real gana, y casarse con quien se [les] antoje. Así [se explica cómo] la *polis* de Lócrida[154] se arruinó, debido al casamiento de Dionisio [de Siracusa], lo cual en una democracia no hubiera sucedido, ni en una aristocracia bien balanceada.

1307b La mayoría de las veces pasa inadvertido el cambio de las aristocracias, porque se desbaratan poco a poco, según antes se dijo de todas las *politeias*, puesto que causas insignificantes pueden determinar revoluciones. Cuando pasan por alto cualquier [elemento] referente a la *politeia*, [no se dan cuenta de que] con eso alteran con gran facilidad otro mayor, hasta que revuelven todo [el sistema]. Esto fue lo que ocurrió con los Turios[155]. Existía [allí] una ley, [según la cual] el mando de los estrategos[156] duraba cinco años, pero unos oficiales jóvenes, de mucho prestigio entre la guardia, despreciando a los encargados del poder y calculando un triunfo fácil, se propusieron primero abolir la ley para permitirse a sí

[153] véase libro II, nota 23.

[154] Véase libro II, nota 62.

[155] véase nota 41. Allí la colonia ateniense se funda bajo la supervisión de Pericles.

[156] véase libro II, nota 76.

mismos continuar de estrategos, viendo que el pueblo estaba dispuesto a votar por ellos, [período tras período]. Los magistrados encargados del asunto, los denominados Simbulos[157], empezando primero por oponerse, consintieron [por fin en ello], imaginando que, una vez modificada esta ley, iban a dejar [tranquilo] el resto de la *politeia;* mas luego cuando quisieron atajar otras reformas, no lograron nada sino que el orden íntegro de la *politeia* se cambió a una dinastía compuesta por los revolucionarios.

Todas las *politeias* son cambiadas o desde dentro, o desde fuera, cuando [por ejemplo] existe una *politeia* opuesta y es vecina o, si está distante, es [especialmente] poderosa. Esto se ilustra con [la supremacía de] Atenienses y Lacedemonios: los Atenienses, por una parte, acabaron con oligarquías dondequiera; los Lacedemonios, por otra, con las democracias.

Hemos explicado de dónde, en general, se originan los cambios y las revoluciones de las *politeias.*

8. Réstanos hablar de la preservación de cada *politeia* en general y en particular. Ante todo, es evidente que, así como sabemos por qué se destruyen las *politeias,* así también sabremos cómo se salvan. Lo contrario produce efectos contrarios, y destrucción es lo contrario de salvación. En las *politeias* bien atemperadas mucho debe cuidarse que nada se haga contra la ley, y mayormente se vele por lo pequeño: porque pasa inadvertida cualquier transgresión [velada], igual que un gasto pequeño del patrimonio repetido con frecuencia causa ruina [al

---

[157] *Simbulo* (del gr. σύν 'con' y βουλή 'consejo', asamblea deliberativa): consejero en asuntos públicos y privados (HEROD. 5, 24; 7, 50). En Atenas, *simbulo* es el título y oficio; en Esparta, es el cuerpo de consejeros enviados con el estratego; en Turio, como en el caso presente, es cierto oficial público.

Hemos castellanizado el término, como lo hicimos antes con *probulo* (véase libro IV, nota 73) y con *bule* (véase libro II, nota 55) y otros más, pues la escritura *symbouloi* sería exótica en nuestra lengua, como lo serían *probouloi y boule.*

patrimonio]. Pequeños gastos pasan inadvertidos por no hacer una [gran] cantidad [de una vez]. La inteligencia es engañada por esos [dispendios] como con el razonamiento sofístico [que dice]: "Si cada parte es pequeña, también el todo". Lo cual es verdad en un sentido, pero falso en otro. Porque el todo o la totalidad no es pequeña, sino que está compuesta de [partes] pequeñas. Conviene, pues, primero vigilar los comienzos [de cambio].

1308a En segundo lugar, no dar crédito a los que plantean sofismas para [ganar al] pueblo, que se refutan con los hechos (arriba dijimos a qué sofismas de *politeias* nos referimos).

[Hay que] ver que algunas [organizaciones] se sostienen, [digo] no sólo aristocracias sino oligarquías, y no por ser firmes las *politeias* sino porque los que están en el gobierno tienen [una actitud moderada] con los que están fuera de la *politeia* y con los que están dentro del *politeuma*, por una parte, con no agraviar a los que no participan [del gobierno], y por otra, con admitir a la *politeia* a sus dirigentes, y con no injuriar a los ambiciosos en puntos de honra y, a la mayoría, en sus intereses: y en fin, con tratar demóticamente a éstos y a los que participan [del poder].

Lo que, en efecto, pretenden los demóticos con la multitud es la igualdad, que no es meramente lo justo entre iguales sino lo útil. Así, pues, si hay mucha [gente] en un *politeuma*, son útiles muchas de las instituciones demóticas. Por ejemplo, que los cargos [públicos] duren un semestre, a fin de que todos los iguales participen [de ellos]. Los iguales, en efecto, son ya una especie de pueblo (entre ellos resultan a menudo demagogos, según arriba se dijo). De ese modo, además, degeneran menos oligarquías y aristocracias en gobiernos dinásticos (pues no es igualmente fácil maquinar intrigas cuando se gobierna breve tiempo que cuando [se dura] mucho; precisamente por este [último factor] surgen las tiranías en las oligarquías y en las democra-

cias; o cuando se gobierna mucho tiempo, los sobresalientes aspiran a la tiranía en uno y otro [régimen]; en éste los demagogos, en aquél los dinastas, o quienes desempeñan las más altas magistraturas).

Las *politeias* se preservan no sólo cuando se hallan lejos los [elementos] destructores sino, a las veces, cuando [precisamente] están cerca, pues por el miedo [de ellos] se atiende con más [firmeza] a la seguridad de la *politeia.* De modo que es deber de quienes se preocupan por la *politeia,* crear terrorismo al representar como cercano lo [que está] distante, a fin de mantener [a los ciudadanos] en guardia, y no descuidar [la vigilancia], como centinelas nocturnos que vigilen la *politeia.*

Hay que velar asimismo por que las rivalidades y querellas de los notables se controlen con leyes, igual que a los no envueltos en ellas antes de ser ellos también alcanzados, pues conocer al principio el mal que existe no es [privilegio] de un hombre cualquiera sino de un político [genuino].

Respecto a los cambios en las oligarquías y *politeias* producidos por [causa de] la propiedad, si esto acontece permaneciendo invariable la [tasación de la] fortuna, pero ha habido aumento de dinero, conviene comparar el valor total de los tributos con los anteriores, cada año en la *polis* donde se estima [el censo] anualmente, y en
1308b las mayores por trienios o quinquenios. Y si es muchas veces mayor o muchas veces menor que [el de] antes, a partir de cuando las tasas de la *politeia* se fijaron, [debería proveerse] una ley de aumento o rebaja en las contribuciones: si ha subido, aumentando [el canon] tantas veces, y si ha disminuido, rebajándolo y haciendo menor la tasa. Porque en las oligarquías y en las *politeias,* si no se hace [esta revisión], el cambio es inevitable aquí en oligarquía, allí en [gobierno] dinástico; en el otro [se pasa] de *politeia* a democracia, y de oligarquía a *politeia* o democracia.

Es común en una democracia, en una oligarquía, en una monarquía, y en cualquier *politeia,* no engrandecer demasiado a nadie más «allá de la simetría, sino más bien procurar moderados honores durante largo tiempo, que grandes en poco, (porque [los hombres] se corrompen y no son todos capaces de disfrutar de [la] prosperidad). Si no, en todo caso los [honores] acumulados no quitarlos todos de una vez, sino gradualmente.

En especial, tratar con leyes de controlar que nadie llegue a ser poderoso en ¡demasía, ni por amigos ni por dinero, de lo contrario hay que enviarlo fuera del país.

Y ya que también por causa de la vida privada hacen revoluciones, es una necesidad establecer una magistratura, que supervise a ¡quienes viven en desarmonía con la *politeia,* ya en una democracia frente a la democracia, ya en una oligarquía frente a la oligarquía, e igualmente en cada una de las demás *politeias.*

Y por las mismas razones vigilar la propiedad de un sector de la *polis.* El remedio para esto es siempre confiar los asuntos y empleos a los partidos contrarios (digo, los respetables oponerlos a la plebe, y los pobres a los ricos). También tratar o de fusionar la masa de pobres con la de los ricos, o incrementar el [elemento] medio (pues esto disuelve las facciones debidas a la desigualdad).

Pero lo capital en toda *politeia* es que sea ordenada por las leyes y por algún sistema de administración de manera que las magistraturas no sean para obtener utilidades. Especialmente en las oligarquías hay que cuidarse. La mayoría trabajadora no se irrita tanto por no gobernar cuanto se alegra si alguien le permite dedicarse a sus [asuntos] privados. Pero si piensan que los magistrados están robando los [fondos] públicos, entonces ambas cosas los exasperan: la de no participar [del poder] ni de las utilidades.

1309 a Únicamente si pudiera establecerse aquella [administración] serían posibles, democracia y aristocracia a la

vez, pues entonces tanto los notables como la masa podrían tener ambos lo que desean. En efecto, que a todos sea permitido gobernar, es democrático, y que los [solos] notables estén en el poder, es aristocrático: lo cual es [factible] cuando de los cargos [públicos] no se obtengan utilidades. Porque entonces los pobres no querrán gobernar por no obtener provecho alguno, sino que prefieren dedicarse a los [asuntos] privados; en cambio, los ricos [podrán] desempeñar [las funciones de] mando porque nada necesitan de los [fondos] comunes. Con lo cual resultará que los pobres se volverán ricos debido a su consagración al trabajo, y los notables no se verán gobernados por [aventureros] venidos a más.

Y para evitar el peculado se debe hacer la entrega de estos bienes estando presentes todos los ciudadanos, y depositar duplicados según las fratrías[158], corporaciones y *files*[159]. Otrosí, para gobernar sin [ánimo de] lucro, los honores deben decretarse por ley a quienes hayan [liberalmente] ejercido [las magistraturas].

Es oportuno, además, en las democracias respetar a los ricos, no haciendo redistribución no sólo de bienes pero ni de cosechas, que en ciertas *politeias* sucede por inadvertencia. Más sabio es impedirles, aun cuando [lo] deseen, prestar servicios públicos dispendiosos e inútiles, como las coregias [160], lampadarquias[161] y otros [espectáculos] por el estilo.

---

158 Véase libro II, nota 11.

159 véase libro II, nota 12.

160 Véase libro III, nota 16.

161 *Lampadarquia* o *lampadedromía* es una carrera (ecuestre) en que se pasan de mano en mano las antorchas encendidas.

Lucrecio *(De R. Nat.* 2, 25) las describe concisamente en un verso:

lampadas igníferas manibus retinentia dextris;

y en otro lugar (2, 79 s.) las interpreta bellamente aplicándolas a tantas generaciones que se van sucediendo:

En una oligarquía, por su parte, hay que tener mucho cuidado de los indigentes, y asignarles los empleos de donde (resultan) [buenas] remuneraciones; y si algún rico los ultraja, el castigo [debe] ser más severo que si fuera contra los iguales.

Las herencias deben tramitarse no por legado sino por [derecho de] familia, y la misma persona no hereda más que una vez. Así estarían más niveladas las fortunas y más pobres llegarán a la riqueza.

Es asimismo conveniente, tanto en una democracia como en una oligarquía, conceder la igualdad o la preferencia en todo, excepto en las principales magistraturas de la *politeia,* a los que participan menos de la *politeia* — a los ricos en una democracia, a los pobres en una oligarquía— y confiarlas sólo, o en su mayoría, a los partidarios de la *politeia.*

9. Tres condiciones deben tener quienes vayan a asumir los altos cargos: primero, lealtad para con la *politeia* establecida; después, una habilidad grande en el ejercicio de las funciones [del gobierno]; en tercer lugar, virtud y justicia en cada *politeia* de acuerdo con la *politeia* (porque si lo justo no es idéntico en todas las *politeias,* necesariamente hay diversidades de justicia).

Mas se presenta la duda, cuando no coincida todo esto en la misma persona, de cómo hacer la elección:
1309b por ejemplo, si uno fuere [buen] estratego pero sin probidad y desleal con la *politeia,* y otro justo y leal, ¿cómo conviene hacerse la elección? Me parece que debe atenderse a dos cosas: [o sea] de qué [cualidad] participan todos más, de cuál menos. Y así en estrategia [hay que atender] a la experiencia más que a la virtud (menos

---

augescunt aliae gentes, aliae minuuntur,
inque brevi spatio mutantur saecla animantum,

para terminar líricamente con la aplicación a los hombres portadores de la antorcha de la vida:

et quasi cursores vitai lampada tradunt... (cfr. 5, 402).

gente participa de la estrategia, y más de la honradez), pero en la custodia y manejo [de las finanzas] lo contrario. (Se necesita más virtud de la que posee la mayoría, en cambio la ciencia es común a muchos.)

Podría suscitarse la objeción de que si una persona tiene competencia [para gobernar] y lealtad a la *politeia,* para qué va a necesitar la virtud: una y otra harán lo que es de [público] interés. Sin embargo, cabe la posibilidad de que carezcan de dominio de sí aun poseyendo aquellas dos. Y como a sabiendas no se preocupa de sí mismo, aun amando su propio interés, así nada impide que frente al [provecho] común se despreocupe.

En una palabra, cuanto en las leyes hemos sugerido como provechoso a las *politeias,* todo eso preserva las *politeias,* y el principio fundamental, que tantas veces hemos repetido, de tratar que la masa adicta a la *politeia* sea más fuerte que la que le es hostil.

Además de todo esto, es menester no olvidar el [término] medio, que ahora se olvida en las *politeias* desviadas. Mucho de lo que se cree demótico[162] arruina las democracias, y de lo [que se cree] oligárquico, las oligarquías. Quienes se imaginan que la única virtud es la [de su partido], llevan [las cosas] al extremo. Ignoran que, así como la nariz desviada de su rectitud hermosa hacia lo aguileno o chato es todavía hermosa y tiene gracia a la vista, no empero si se la acentúa demasiado hasta el exceso, porque en primer lugar se aparta de la proporción de ese miembro, hasta que de ese modo ya no se la hará parecer nariz a causa de la exageración y por el defecto de los [extremos] opuestos. De la misma manera acontece con los demás miembros, y sucede igual con las [otras] *politeias.* Oligarquía y democracia pueden subsistir tolerablemente, aun cuando desviadas del orden ideal. Pero si uno exagera más una

[162] Véase libro II, nota 58.

de las dos, primero deteriorará la *politeia* y luego [acabará por no dejar] ninguna *politeia.*

Es menester, pues, que el legislador y el político no desconozcan, por una parte, cuáles [medidas] entre las demóticas preservan y cuáles echan a pique la democracia, y de igual manera dentro de la oligarquía cuáles [echan a perder] la oligarquía. Porque no es posible que ninguna de ellas sea y continúe existiendo sin los ricos y sin la masa; sino que cuando se introduzca la igualdad de bienes necesariamente esta *politeia* deja de
1310a ser la misma, de modo que al arruinar con leyes en forma exagerada [a ricos y pobres], arruinan también las *politeias.*

Otro error se comete tanto en las democracias como en las oligarquías: en las democracias, [lo cometen] los demagogos, donde la plebe está por encima de las leyes. (Dividiendo siempre en dos la *polis,* hacen oposición a los ricos, cuando debería por el contrario parecer siempre que hablan en favor de los ricos.) En las oligarquías [deberían] defender al pueblo los oligarcas, y prestar juramentos contrarios a los que ahora juran los oligarcas. Pues ahora en algunas [partes], juran: "Seré enemigo del pueblo, y deliberaré lo que [le] sea perjudicial". Es menester asumir y fingir todo lo contrario significando en los juramentos que "no haré agravio al pueblo jamás".

El [medio] más importante para estabilizar [y conservar] las *politeias,* pero también el más descuidado hoy en día, es educar en relación con las *politeias.* Porque la utilidad de las leyes más provechosas, aun sancionadas por todo [el cuerpo] del *politeuma,* es nula si [los ciudadanos] no van a ser habituados y educados en la *politeia,* demóticamente si las leyes son demóticas, oligárquicamente si oligárquicas. Pues como existe descontrol en el individuo, también en la *polis.* [Ahora bien], el ser educado conforme a la *politeia* no es hacer lo que place a los partidarios de la oligarquía o los que

quieren la democracia, sino aquello con que unos pueden oligarquizar, otros democratizar[163].

En las oligarquías actuales los hijos de los mandatarios se dan buena vida, mientras los de los pobres se curten en el ejercicio y la fatiga, de modo que prefieren un cambio, y pueden hacerlo. En las democracias que se creen las más democráticas se ha establecido lo contrario del interés común, y la causa de ello [es] que definen erróneamente la libertad.

Hay un doble [aspecto] con el cual parece definirse la democracia: que la mayoría sea soberana, y la libertad. Se supone que justicia es igualdad, que igualdad es la voluntad de la muchedumbre, que ésta es soberana, y que libertad es lo que a cada cual se le antoje hacer. En semejantes democracias cada cual vive como le place, o conforme se le ocurre, como dice Eurípides[164]. Pero eso es [un sofisma] tonto. No debe pensarse que vivir conforme a [las leyes de] la *politeia* es esclavitud sino libertad.

Estas son, en general [algunas] de las [causas] de por qué se cambian y se deterioran las *politeias,* y cómo se salvan y mantienen.

10. Falta hablar de la monarquía, por qué se arruina y por qué medios naturales se preserva. Casi lo
1310b mismo que hemos comentado de las *politeias* es lo que acontece con la monarquía y la tiranía. La monarquía sigue la línea de las aristocracias; la tiranía, empero, es mezcla de oligarquía y democracia extremas. Por eso es más perjudicial a los subditos, combinada [como está] de dos [gobiernos] desviados: de los abusos y errores extraídos de una y otra *politeia.* En cada una de esas [especies de] monarquías, la génesis viene de [puntos] diametralmente opuestos. La realeza se estableció para proteger a los preeminentes en contra del pueblo, y el

163 véase libro II, nota 51.

164 Fragm. 891 (Nauck 2).

rey es designado de entre los notables a causa de la excelencia de méritos o de hazañas meritorias, o por excelencia de familia; el tirano, por su parte, sale del pueblo y de la multitud en contra de los notables, para que el pueblo no padezca vejaciones por parte de aquéllos. Manifiesto es por los hechos. Casi la mayoría de los tiranos ha surgido de demagogos, según dijimos, habiendo ganado la confianza a base de [lanzar] invectivas a los notables.

De las diversas tiranías, estas últimas se establecieron en la época del crecimiento de las *polis*. Otras son anteriores a éstas. Unas [se consolidaron] en tiempo de reyes transgresores de la[1] tradición [de sus padres], y con el acicate de una autoridad más despótica; otras, de los [magistrados] escogidos para los cargos públicos, (antaño los pueblos señalaban para largo tiempo las demiurgias[165] y procesiones[166]). Otras, finalmente, de las oligarquías, que nombraban una persona para los más altos cargos. En cualquiera de ellos era posible conquistar fácilmente [la tiranía], con sólo quererlo, a causa del poder que se confiaba en unos casos a la autoridad real, en otros al honor. Fidón[167], por ejemplo, en Argos[168] y otros siendo reyes acabaron en tiranos. Los de Jonia[169] y Fálaris[170] procedían de los honores de la dignidad

---

[165] *Demiurgia* es, literalmente, "oficio de demiurgo", título de un magistrado; pero también: "creador, productor". De ahí el juego de palabras.

[166] *Procesión:* en griego, θεωρία designa originalmente el desfile de embajadores oficiales a los juegos o para consultar los oráculos.

[167] Véase libro II, nota 44.

[168] véase nota 15.

[169] Región de la costa occidental del Asia Menor (Lidia y Caria). País pintoresco y fértil, gran centro de industria y comercio donde desembocan las rutas de caravanas del interior. Según la leyenda, los jonios se refugian allí cuando la invasión doria los expulsa del Peloponeso y se establecen a mediados del siglo XII a. C. Los acompañan griegos de todas clases (HEROD. 1, 142, etc.; TUCÍD. 1, 2, etc.).

[170] Tirano de Acragas en Sicilia, de mediados del siglo VI a. C. Entre sus muchas crueldades se cuenta que acostumbra tostar a sus víctimas en un buey de bronce ardiendo, inventado por un tal Perilo, que es la primera presa.

[real]. En cambio, de la demagogia [salieron] Panecio en Leontino, Cipselo [171] en Corinto, Pisístrato [172] en Atenas, Dionisio[173] en Siracusa, y otros.

Así, pues, como decíamos, la realeza se clasifica en relación [próxima] con el [poder] aristocrático. Pues se funda en el mérito [personal], o en la virtud individual o en el linaje, o en los servicios insignes, o en [todos] estos títulos y en el poder. Todos cuantos han prestado un servicio [grande] a las *polis* o a los pueblos, o han sido capaces de hacer bien, han obtenido este honor: unos, como Codro [174], impidiendo [caer en] la esclavitud por medio de [hazañas] guerreras; otros como Ciro[175], dando libertad; otros fundando *[polis]* o conquistando territorios, como los reyes de Lacedemonia [176], de Macedonia [177] y de los Molosos[178]. El rey quiere [y
1311a debe] velar porque los propietarios no sufran injusticia en sus posesiones, y el pueblo no sea ultrajado; la tiranía, empero, como se ha repetido tantas veces, no tiene cuidado del [interés] público si no [está unido a] su ventaja personal. La meta del tirano es su gusto, la del rey

---

[171] Tirano de Corinto, fundador de la dinastía de los Gipsélidas. Desaloja la oligarquía de los Báquidas y tiraniza del 655 al 525 a. C, aproximadamente. Le sucede su hijo Periandro (véase libro III, nota 58). Él hace de Corinto una de las potencias principales de Grecia en su tiempo, mantiene la paz interna y organiza las colonias en el noroeste.

[172] Véase nota 94.

[173] Véase libro I, nota 37.

[174] Rey de Atenas (siglo IX a. C), quien sacrifica su vida por salvar a su pueblo de la invasión de los dorios.

[175] Ciro el Grande, fundador del imperio persa, quien extiende primero su dominación sobre los medos (559 a. C.) y luego sobre Lidia, sujeta después a los griegos del Asia Menor, conquista a Babilonia, y muere en 529 a. C.

[176] Véase libro II, nota 23.

[177] Véase libro VII, nota 10.

[178] Pueblo del Epiro, que tuvo otrora por rey a Neoptólemo, hijo de Aquiles. Todos los años los reyes molosos, en la asamblea del pueblo, "hacen renovación" del juramento de obediencia a las leyes (PLUT., *Pyrrh.,* 3).

el bien; por eso lo propio del tirano es acumular dinero, y lo de los reyes, el honor ante todo: la guardia real [se compone] de ciudadanos; la del tirano, de mercenarios.

La tiranía reúne los vicios de la democracia y los de la oligarquía. De la oligarquía se propone como fin la opulencia (sin ésta resultaría fuera de lugar mantener la guardia y el lujo), y el no fiarse en nada de la plebe (por eso hacen confiscación de las armas). A una y a otra, y a la oligarquía y a la tiranía, es común el perjudicar al populacho y expulsarlo de la *polis* y dispersarlo [en colonias]; de la democracia, el hacer la guerra a los notables y acabar con ellos clandestina o abiertamente, y desterrarlos como rivales y obstáculos para el poder. Es, en efecto, entre los [notables] donde se engendran conspiraciones, por las ansias de mandar, de los unos, y el no someterse, de los otros. De ahí el consejo de Periandro a Trasíbulo [179],de cortar las espigas más salientes, como si se debiera siempre eliminar a los ciudadanos más notables.

Así, como hemos dicho poco ha, hay que creer que los mismos comienzos de cambio se dan en las *politeias* y en las monarquías. Por razones de injusticia, de miedo y de desprecio muchos de los súbditos [se sublevan] contra las monarquías (cuando hay injusticia [se rebelan] de ordinario llevados por la soberbia[180]), o a veces también por el despojo de la [propiedad] privada.

Los objetivos [de las revoluciones] son los mismos, según se dijo, en unas y otras, en las tiranías y en las monarquías. Los monarcas abundan en riqueza y honores, los cuales todos apetecen. De los atentados unos son contra la persona de los príncipes, otros contra su posición; contra la persona por orgullo: y siendo multiforme la soberbia, cada [hecho] es fruto del resentimiento. Casi

---

[179] Véase libro III, nota 59.
[180] véase libro IV, nota 49.

la mayoría de los que se irritan actúan por venganza, no por ambición. Como la.[que se hizo contra] los Pisistrátidas[181] por haber [éstos] ultrajado a la hermana de Harmodio[182] y vejado a Harmodio (Harmodio por causa de la hermana, Aristogitón[183] por causa de Harmodio). Hubo conspiración contra Periandro, el tirano de Ambracia[184], porque bebiendo con su "favorito" le preguntó si ya había concebido de él. Contra Filipo[185]
1311b por parte de Pausanias[186], por haber permitido que éste fuera insultado por los [amigos] de Atalo[187]; y contra Amintas[188], el pequeño, por parte de Derdas, porque aquél se jactó [de haberse aprovechado] de la juventud

---

[181] Véase nota 94.

[182] véase libro II, nota *66*. Harmodio y Aristogitón pasan por ser los campeones de la libertad en Atenas. Por el relato de Aristóteles se ve, en cambio, que los móviles han sido más bien la venganza personal.

[183] Véase nota 182.

[184] Véase libro III, nota 58.

[185] Filipo II *(circa* 382-336 a. C), hijo menor de Amintas II, rey de Macedonia. Pasa tres años como rehén en Tebas. Al morir su hermano Perdicas, se encarga del poder. Vence a Pausanias, quien pretende el trono. Filipo es el rey más famoso de Macedonia, después de su hijo Alejandro Magno. Ensancha el territorio con innumerables conquistas e interviene activamente en la política griega. Contra él se enfrenta Demóstenes. Muere asesinado por un tal Pausanias, joven noble de Macedonia (DIOD. S!C. 116, 93, 9), a la edad de 46 años.

[186] véase nota 185.

[187] Átalo de Tíos, rey de Pérgamo.

[188] Nombre dinástico de la casa real de Macedonia. El más famoso de los portadores de este nombre es Amintas III *(circa* 393-370 a. C), quien acrecienta el poderío de su reino con la astucia de su diplomacia, y así consolida a su país, factor decisivo en el futuro éxito de Filipo II, su hijo.

Las anécdotas que siguen a continuación envuelven una serie de nombres y casos particulares, muchos de ellos difíciles de identificar, y se refieren a personajes secundarios o desconocidos: como en el presente caso de Amintas y Derdas.

De esc Amintas, el pequeño, hay dudas sobre si es uno de los reyes de Macedonia, o de Elimea. Lo más seguro es que no se refiera a Amintas III de Macedonia, padre de Filipo. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* t. IV, pág. 428, n. 3, y GLOTZ, *op. cit.,* t. III, pág. 222.

de éste; y la del enunuco contra Evágoras[189] de Chipre [190]: porque el hijo de éste le quitó la mujer, fue asesinado por su atrevimiento.

Muchas conspiraciones se han originado porque ciertos monarcas han abusado vergonzosamente de las personas. Como la de Crateo[191] contra Arquelao[192], porque aquél siempre había llevado mal las relaciones [con éste], de modo que bastó un pretexto fácil y pequeño, o porque no [le] concedió ninguna de sus hijas pese a habérselas prometido, "sino que, urgido por la guerra contra Sirras[193] y Arribeo[194], dio la mayor al rey de

---

[189] Evágoras es miembro de la casa de los Teucros, gobernantes tradicionales de Salamina de Chipre. Exiliado en su juventud, reúne cincuenta seguidores y se establece como señor de la isla en 411 a. C. Es asesinado en 374 a. C. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. IV, pág. 428, n. 4.

[190] Isla grande del Mediterráneo oriental, a igual distancia de Cilicia y de Siria. Es bastante montañosa. Las numerosas corrientes de agua no son sino meros torrentes. En la antigüedad era muy rica en yacimientos de minerales (cobre [< Κύπριος], oro, plata, piedras preciosas). El papel que Chipre desempeña en la historia helénica es muy importante (*Il.* 11, 21; *Od.* 4, 83, etc.; ESQ., *Suppl*, 556; PÍND., *Pit.*, 2, 28, etc.; HFROD. 2, 182, etc.; TUCÍD. 1, 94, etc.).

[191] Crateo, Crateuas, Crateas o Cratero. Es célebre la conspiración de este personaje, junto con Helanócrates de Larisa y Decámnico, contra Arquelao. Dos al menos de los conspiradores son simples jóvenes, y uno de ellos no es siquiera macedón. El hecho es que Crateo logra el trono por dos o tres días. Pero el jefe de la conspiración es Decámnico. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. IV, pág. 430, n. 8.

Sabemos que Arquelao es presionado por los lincestas y los jefes de éstos —-Sirras y Arribeo— para que entregue su hija mayor en matrimonio al rey de Elimea, cuyo territorio limita con los lincestas al sur, el cual podría ser un poderoso aliado contra ellos; y la hija menor en matrimonio a Amintas (II), hijo de aquél y de una esposa anterior a Cleopatra. El hjo de esta última es el destinado a sucederle. Con esto el propio Arquelao quiere evitar posibles luchas intestinas entre sus hijos. Cfr. *ibid.*, n. 10, y DIODORO XIV, 37, 6.

[192] Rey de Macedonia (413-399 a. C).

[193] Este nombre puede estar conectado con el de la ciudad de Siris o Serra, situada sobre un tributario del río Estrimón (HEROD. 8, 115). Cfr. W. L. NEWMAN, *ibid.*, pág. 431, n. ¡12.

[194] Se sabe de un rey de este nombre en Lincesta (cfr. TUCÍD. 4, 79), por los años 424 a. C, cuya hija se llamó Sirra.

Elimea [195], y la menor a su hijo Amintas, pensando que de esa manera reducirían las rivalidades entre aquél y el [hijo que había tenido] de Cleopatra. Pero el [verdadero] origen de la ruptura fue el resentimiento de esas relaciones deshonestas. Conspiró asimismo [con él] Helanócrates [196] de Larisa por la misma causa: pues [Arquelao] tras abusar de la juventud de éste, no lo restituyó [a su patria] pese a [mil] promesas; Helanócrates imaginó que la intimidad se debía a [que quería] abusar de él, y no a un afecto erótico. Igualmente Parrón y Heráclides de Enos [197] asesinaron a Cotis para vengar [la injuria hecha] a su padre. Adamás[198], a su vez, se separó [de Cotis], por haberle castrado éste cuando niño, [víctima de nuevo de] su insolencia.

Muchos también, exacerbados por malos tratos y castigos corporales, sintiéndose injuriados, han asesinado, o intentado [hacerlo], a altos dignatarios y [a personas de] linaje real. Por ejemplo, en Mitilene [199], emboscándose Megaclés[200] con sus amigos eliminó a los Pentílidas[201] que andaban rondando y golpeando [a la gente] a garrote; y hace poco Esmerdes[202] eliminó a Pentilo haciéndolo azotar por una mujer a cuyas importunidades había cedido. Decámnico[203] fue el caudillo de la conspiración contra Arquelao y el primero en instigar

---

195 Ciudad de la antigua Macedonia.

19G Probablemente desterrado en compañía de su padre. Véase nota 191.

197 No se sabe exactamente qué clase de injuria corporal sufrió su padre por parte de Cotis, para que asesinaran a éste.

198 Por lo visto, Adamas es un eunuco al servicio de Cotis.

199 Capital de la isla de Lesbos (véase libro III, nota 70).

200 Megaclés no pudo haber matado a *todos* los Pentílidas, ya que Pentilo —uno de ellos— caerá más tarde, como se dice en seguida.

201 La dinastía de los Pentílidas reina en Mitilene de Lesbos. Pretende descender de un hijo ilegítimo de Orestes, llamado Pentilo, quien encabezó —según se creía— una migración eolia a la isla.

202 Personaje difícil de identificar.

2ori Personaje nacido en Macedonia.

a los asesinos. La causa de su cólera provino de que [Arquelao] lo había entregado a Eurípides [204], el poeta, para que lo hiciera azotar; y Eurípides estaba disgustado con él porque había dicho éste no sé qué del mal aliento de su boca. Muchos otros, debido a parecidas causas, unos fueron asesinados, otros derrocados.

De la misma manera, [se producen revueltas] a causa del miedo. Esta es una de las causas, como [dijimos], de las revueltas en las *politeias* y en las monarquías. Tal es el caso de Artapanes [205] ,Jerjes[206] [presa del vino] le había ordenado que crucificara a Darío. Mas no ejecutó la orden, creyendo que aquél la olvidaría, como dada en el calor de la embriaguez. Jerjes se encolerizó, pero Artapanes lo mató para prevenir su propia pérdida.

1312a Otras [conspiraciones provienen] asimismo del desprecio, como [el que mató] a Sardanapalo[207] por haberlo

---

[204] Poeta trágico y dramaturgo' nacido en Salamina. De extraordinaria habilidad para describir las pasiones y hacer hablar a los personajes de sus tragedias el lenguaje que a cada cual corresponde, es notable por la armonía, elegancia y soltura de estilo y atrevimiento del plan. Eurípides nace en 480 y muere en 406 a. C.

[205] Capitán de la guardia personal de Jerjes que, al sublevarse contra el jefe, es asesinado en 465 a. C.

[206] Hijo de Darío, primero de este nombre en Persia. Reina del 485 al 465 a. C. Después de haber sometido a Egipto sublevado, prosigue los proyectos de su padre e invade el Ática, destruye a Atenas, pero es derrotado en Salamina y se ve obligado a huir de nuevo al Asia. Su padre, Darío I, es hijo de Histaspes. Con seis conspiradores destrona en 521 a. C. al usurpador (pseudo-Esmerdes), quien se ha hecho pasar por el hijo de Ciro, y se apodera del trono para sí (521-486 a. C). Obra suya es la pacificación despótica del imperio, la conquista de la India, la sujeción de Tracia y Macedonia, la invasión de Grecia: sólo que allí es vencido en Maratón y se ve obligado a retornar.

[207] Último rey del imperio asirio, que reina del 837 al 817 a. C. (A propósito de este nombre no estaría- mal corregir una acentuación falsa. Don Rufino José Cuervo, el gran filólogo de la lengua española, dice al respecto en sus *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano,* 89: "De siglo en siglo ha llegado a nosotros el nombre de SARDANAPÁLO, rey de Asiría, como sinónimo, según la leyenda, de lujo, molicie, afeminación y glotonería; pero seguro está que fuese el peso de más de dos mil años de infamia lo que le doliese a ese monarca, caso de volver a este mundo; sería sí el ver que muchos hoy no saben pronunciar su nombre: *miserabile fatuml")*

visto cardando lana en medio de sus mujeres (si dicen verdad los [viejos] mitólogos: y si no es verdad de él, al menos de otro podría ser auténtico). Dión[208] atentó contra Dionisio el joven[209] porque lo despreciaba, viendo además a los ciudadanos tratarlo así y andar siempre borracho.

Existen favoritos [de los monarcas] que se sublevan porque el desdén [los hace infieles]. La confianza [que] en ellos han depositado [los monarcas] les persuade de poder dar el golpe con seguridad. El poco caso que hacen de su monarca excita también a los que se sienten fuertes, por lo cual, despreciando el peligro, creen poder hacerse dueños de la situación. Sobre todo los que han sido comandantes del ejército, como Ciro[210] cuando [atacó] a Astiages[211] despreciando la molicie de la vida de éste y su [evidente] incapacidad [pues el ejército estaba enervado] por la ociosidad. Así Seutes[212] el Tracio cuando era estratego de las tropas contra Amádoco[213].

Otras veces conspiran por [muchos] otros motivos [a la vez], como cuando el desprecio [se junta a] la ambición [del dinero]. Por ejemplo, Mitridates[214] contra

---

[208] Dión de Siracusa, discípulo de Platón, gobierna su ciudad después de desterrar a Dionisio el Joven, de 357 a 354 a. C. Su despotismo, sin embargo, es causa de que lo asesinen.

[209] Hijo de Dionisio I y de Doris, princesa de Locris. Tiraniza a los locrios y es expulsado por Dión, cuya victoria es efímera pues por su despotismo es asesinado (véase nota 208). Dionisio recupera el poder, para tornar a ser desterrado por Timoleón.

[210] Fundador del imperio persa. Derriba a Astiages, vence a Creso, rey de Lidia, toma a Babilonia y llega a ser dueño de toda el Asia occidental. Es, por otra parte, valiente, y en lugar de tocar las instituciones de las razas vencidas o de tratar de mezclarlas en una sola nación, les pide únicamente obediencia y tributo. Muere en 529 a. C.

[211] Último rey de los medos, destronado por Ciro en 549 a. C.

[212] Rey de Tracia, aliado de Atenas.

[213] Rey de Tracia, aliado de Atenas.

[214] Mitridates es el nombre de seis reyes del Ponto. Mitridates II de Quíos (¿o I del Ponto?) es un noble persa que dice descender de Darío el Grande, o es uno de sus seis compañeros. Se hace tirano de Quíos en el año

Ariobarzanes[215]. (Por esta causa en especial se sublevan los de naturaleza intrépida, cuando tienen [grados de] honor [militares] cabe los monarcas. La audacia sumada al poder se convierte en atrevimiento.) Y por ambas ventajas creyendo fácilmente triunfar, hacen revoluciones.

En los casos arriba mencionados, la causa de las sublevaciones es de otra especie. No se rebelan contra los tiranos, como algunos, mirando a [la] utilidad por grande que sea y a los altos honores [que] les [aguardan]; sino que por gloria [y prestigio] los rebeldes se exponen de antemano al peligro. Los primeros, por la causa dicha, éstos por [tomar parte en] una hazaña extraordinaria [con la cual] adquirir renombre y ser conocidos en la posteridad; por eso se rebelan contra los monarcas: no con deseos de gobernar sino de adquirir gloria. Sin embargo, el número de los que tal buscan es muy escaso. Es de suponer que al obrar así son conscientes de que arriesgan su vida si no 'alcanzan el objetivo. Es menester seguir la resolución de Dión[216], que a menudo no es fácil se dé en todos: él con un puñado [de tropas] marchó contra Dionisio[217] declarando que así estaba dispuesto a seguir adelante, pasase lo que pasase, y que le bastaba haber tomado parte en la empresa; y aun cuando apenas pusiera pie en tierra hubiera de morir, hermosa para él [sería] esta muerte.

La tiranía se arruina de manera igual a como cada una de las demás [formas de] *politeia:* desde fuera,
1312b si una *politeia* enemiga le es más fuerte (es natural que

---

337 a. C. Pero, por sospechas de traición, en el 302 es muerto por Antigono.
Don Rufino José Cuervo, a propósito de este nombre, escribe: *"Mitridátes* se llama, y no *Mitrídates,* aquel famoso rey del Ponto.. " *(Apuntaciones críticas,* 88). El autor se refiere a un descendiente del citado por Aristóteles, pero el nombre es el mismo e idéntica la acentuación.

[215] Padre de Mitridates I (¿o II?), sátrapa del ponto.

[216] Véase nota 208.

[217] Véase nota 209.

lo quiera [hacer] dada la oposición [básica] de principios: y todos ejecutan lo que quieren si son capaces). *Politeias* contrarias, [como] democracia y tiranía son enemigos [o,] en frase de Hesíodo: "alfarero [es opuesto] a [otro] alfarero"[218] (la democracia extrema es tiranía). [Lo mismo], monarquía y aristocracia debido a la contradicción del principio político [que las rige] (por eso los Lacedemonios acabaron con la mayor parte de las tiranías, y [lo mismo] los Siracusanos durante el apogeo de su gobierno).

Otra manera de [destruirse es] desde dentro, cuando los pretendientes están en discordia, como la de Gelón y, en nuestros días[219], la de Dionisio: la de Gelón[220] [se arruinó porque] Trasíbulo, hermano de Hierón, cortejaba el favor del hijo de Gelón y lo incitaba a los placeres, para reinar él. Pero conspiraron sus familiares [y cortesanos] a fin de que no se acabara del todo la tiranía sino sólo Trasíbulo. Pero los que con ellos conspiraron, aprovechando una oportunidad, expulsaron a todos ellos. Dión, su pariente, asistido por el pueblo, atacó a Dionisio y lo expulsó, |pero también] lo mataron a él.

Son dos los motivos por los que, en general, se arruinan las tiranías: el odio y el desprecio. Uno de éstos [— el odio —] afecta siempre a [la persona de] los tiranos: precisamente el desprecio es causa de la ruina de muchas [tiranías]. Una prueba: la mayoría de los usurpadores han conservado diligentemente su soberanía, [pese al odio popular]; en cambio todos los sucesores, casi al punto, por así decirlo, la han perdido. Viviendo

---

218 *Los trabajos y los días,* 25 s.

219 La expedición de que habla sucede en 357 a. C. Al decir Aristóteles en el texto "y *ahora* la de Dionisio", da a entender que —al menos este libro— se compone por estas fechas (357 a. C), cuando el filósofo tiene 37 años de edad (véase libro II, nota 125).

220 Hermano de Hierón de Siracusa (467 a. C.), al que una revolución popular, apoyada por los griegos de la isla, derribó del poder.

vida disoluta se hacen despreciables y ofrecen más de una oportunidad a los rebeldes.

También hay que añadir la cólera como elemento del odio, y es en alguna manera causa de los mismos efectos. Pero a menudo es más enérgica que el desprecio. Con más violencia atacan [los hombres] porque la pasión no escucha [los consejos de] la razón. (Sobre todo ocurre que se sigue la pasión a raíz de un insulto; por esa causa la tiranía de los Pisistrátidas fue derrocada, y muchas otras.) Pero el odio es más [calculador]. La cólera está acompañada de dolor, que no la deja razonar fácilmente, y la enemistad no tiene dolor.

Por decirlo en líneas generales, para la tiranía deben contarse las mismas causas [de destrucción] que hemos expuesto para la oligarquía pura y la democracia extrema. Pues éstas no son sino tiranías repartidas.

La monarquía es la menos afectada por [causas] exteriores; por eso es duradera. Aunque de ordinario, se arruina a sí misma. Y esto de dos modos: uno cuando
1313a hay disensiones entre los participantes de la autoridad real; otro modo aparece al tratar de gobernar más bien tiránicamente, cuando [los reyes] se creen señores de todo y por encima de la ley. No existen reyes ahora, y los [pocos] que existen más son monarcas absolutos y tiranos, ya que el [gobierno] de un rey es consensual, soberano [en asuntos] fundamentales; pero hoy prevalece el igualitarismo, y nadie supera tanto [a nadie] como para que responda adecuadamente a la grandeza y dignidad del oficio. De ahí que [los ciudadanos] no se someten de gana [a semejante institución]. Y si alguien sube al trono por fraude o por fuerza, esto ya [no es realeza] sino tiranía. En cuanto a los reinos hereditarios debemos establecer como causa de ruina, además de las mencionadas, el que muchos [príncipes] se vuelven despreciables, y no poseyendo un poder tiránico sino una dignidad regia, se llenan de soberbia. Y así es fácil

la ruina. No queriéndolo [los subditos] no habrá rey, pero el tirano [permanecerá] aun sin quererlo. Se destruyen, pues, las monarquías por estas otras causas.

11. Se preservan en cambio, por decirlo genéricamente, por los medios contrarios [a las causas de su ruina] y, en particular, la autoridad [absoluta de los reyes] si se reduce a una forma más moderada. Mientras menores sean las prerrogativas mayor tiempo necesariamente permanece el poder íntegro. Los [reyes] se hacen menos imperiosos y más iguales a los vasallos en la manera [de ser] y son, en consecuencia, menos odiosos. Así permaneció largo tiempo el reino entre los Molosos[221], y el de Lacedemonios porque desde el comienzo en dos titulares estaba dividida la soberanía, y luego Teopompo[222] lo moderó con otras [medidas], estableciendo además la magistratura de los éforos. La disminución del poder trajo consigo el acrecentamiento en la duración de la dignidad real, hasta hacerla en cierto modo no menor sino más grande. Esto es justamente lo que refieren haber respondido Teopompo a [los reproches de] su mujer. Ésta le recriminaba si no se avergonzaba de legar a sus hijos una realeza más reducida que la que él heredó de su padre: "De ninguna manera —dijo—. Les entrego una mucho más perdurable".

Las tiranías se preservan de dos maneras bien opuestas, de las cuales una es la tradicional y de acuerdo con ella la mayoría de los tiranos se comporta.

Muchos de estos [procedimientos] se dice haberlos inventado Periandro de Corinto y, por su parte, otros más es posible encontrarlos en la forma de gobierno de los persas.

---

[221] Véase nota 178.

[222] Rey de Esparta de finales del siglo VIII a. C, caudillo de la guerra contra los mesenios, autor de notables reformas en la *politeia,* entre ellas, la de la institución del *eforado* (véase libro II, nota 50).

También están las antiguas prescripciones para la preservación, en cuanto es, de la tiranía: el impedir que descuellen los notables y los más hábiles. Lo mismo, no permitir comidas en común ni asociación [ninguna], y educación ni nada de esa naturaleza, sino vigilar todas
1313b aquellas actividades de donde suelen brotar dos [cosas, a saber], los acuerdos [subversivos] y la confianza. Y por ende prohibir disputas u otras reuniones que los entendidos formen para acordar [algo]; en una palabra, hacer todo [lo posible] para que unos no se pongan en contacto con otros (pues el conocimiento engendra mayor confianza mutua). Y obligan a los habitantes a aparecer [en público] y a vivir a las puertas [de palacio] (pues así se les escapa menos quizá lo que hagan y se avezan a tener apocado, el ánimo[223], sintiéndose en perpetua servidumbre).

Estos son los [recursos] tiránicos de los Persas y de los Bárbaros (que todos van a lo mismo). Y ha de procurar [el tirano] que no se le oculte cuanto pueda hacer cualquiera de los subditos, sea de palabra, o de obra, sino que haya espías como en Siracusa las [mujeres detectives] denominadas potagógides[224] y las otacustas[225]

---

[223] La expresión griega μικρὸν, φρονεῖν tiene un sentido muy rico. El verbo simple φρονεῖν significa "tener entendimiento, ser prudente, sabio, conocer muy bien basado en la experiencia, pensar hábilmente". A veces se combina con el adverbio μέγα para dar el sentido de "tener altos pensamientos, tener elevado el espíritu, ser orgulloso, agresivo, resuelto", y se opone precisamente al μικρὸν φρονεῖν que es todo lo contrario y es, como dice Aristóteles en este pasaje, lo que hacen los tiranos: procurar que la gente sea cobarde en su pesamiento, que no sea capaz de acciones audaces, resueltas, sino que viva de ánimo apocado, sumiso, irresoluto. Todo eso significa el original griego cuando dice μικρὸν φρονεῖν

[224] La voz dórica ποταγωγίς (en ático προσαγωγίς, femenino de προσαγωγεύς, "introductor, el que caza para provecho de otro, chismoso, agente provocador de los tiranos") significa aquí 'provocadora', 'persuasora', 'delatora', y se aplica a ciertas mujeres cuya táctica no es del todo clara, **pero** que puede suponerse.

[225] *Otacusta:* "escucha, fisgonera, espía, delatora" (de ὠτακουστέω: **"oír** con ansiedad").

que despachaba Hierón dondequiera que hubiera una reunión y conciliábulo. (La libertad de palabra es menor por temor a los [informantes]. Porque si hablan abiertamente son pocos los que pasan inadvertidos.)

También debe sembrar mutuas discordias y que los amigos riñan con los amigos, y el pueblo con los notables, y los ricos entre sí.

Es propio asimismo de los tiranos el empobrecer a los subditos, para que no puedan mantener una guardia [armada]; y por estar diariamente ocupados, no vayan a conspirar. Un ejemplo de estas [ocupaciones son] las Pirámides[226] de Egipto; y las ofrendas [votivas] de los Cipsélidas [227] y la construcción del templo de Olimpia[228] por los Pisistrátidas[229], y las [fortificaciones] de Polícrates[230] en Samos (todas ellas logran lo mismo: ocupación y empobrecimiento de los sometidos).

Y la recaudación de los impuestos, como en Siracusa (en cinco años durante el período de Dionisio sucedió que pagaron la totalidad de los haberes).

Es asimismo amigo de guerras el tirano, [otro artificio] para que estén siempre ocupados [los subditos] y estándolo sientan la necesidad de un jefe. La realeza se salva con el apoyo de los cortesanos; lo propio del tirano [es] desconfiar de los amigos, puesto que todos [lo quie-

---

[226] Monumentos del Egipto antiguo que hacen de sepulturas reales. Cfr. HEROD. 2, 124 s.

[227] Cipselo y su hijo Periandro, tiranos de Corinto, quienes hacen fabricar en oro una estatua colosal de Zeus en Olimpia y en Delfos, como monumentos votivos (véanse libro II, nota 154; libro III, nota 58; y libro V, nota 171).

[228] El templo de Olimpia tiene, dicen, cuatro estadios (760 metros) de circunferencia. El edificio no se concluye hasta el reinado del emperador Adriano. La construcción del templo se atribuye aquí a los Pisistrátidas; aunque, de ordinario, se afirma que fue el propio Pisístrato quien lo comenzó, a no ser que él esté incluido en el término *Pisistrátidas.*

[229] Véase nota 94.

[230] Tirano muerto por Darío en 522 a. C.

ren derrocar], y lo pueden en especial los [que participan] del poder.

Todo cuanto sucede en una democracia exagerada es adoptado por los tiranos: como la ginecocracia[231] en el hogar, para que las [mujeres] delaten [los secretos de] los maridos, y la indisciplina de esclavos por el mismo motivo.

Los esclavos y las mujeres no conspiran contra los tiranos, sino que prosperan [con ellos]; por eso es menester que [éstos] sean benévolos [con ellas] y con las tiranías y con las democracias, ya que el pueblo quiere ser tirano igualmente. En ambos sistemas el adulador es honrado, en las democracias el demagogo (pues el demagogo es adulador del pueblo[232]), y junto a los tiranos, los que servilmente les acompañan, que es el papel de la adulación.

1314a Por eso la tiranía es ponerófila[233]: [los tiranos] se complacen en ser adulados, mas nadie que tenga espíritu de libertad haría esto. Sino que los caballeros dignos aman pero no adulan. Además los perversos son útiles para su maldad [perversa]: con un clavo [se saca] un clavo, como dice el refrán. Y es [característica] del tirano no contentar a persona digna y libre (el tirano juzga que la [dignidad y libertad] es [privilegio] exclusivo de él, y quien reivindica para sí dignidad rival y espíritu independiente [le] despoja de la prerrogativa y del señorío de la tiranía: lo odia, pues, como a quien mina su autoridad). Es propio también del tirano ofrecer comidas en común a' huéspedes de su mesa y sinemereutas[234], extranjeros, con preferencia a los ciudadanos,

---

[231] Véase libro II, nota 87.

[232] *Demótico,* literalmente 'demagogo', es "el que maneja al pueblo". Con frecuencia se usa en griego en sentido peyorativo: "conductor del vulgo".

[233] *Ponetófilo* es, literalmente, "amigo de la hez".

[234] *Sinemereuta:* literalmente, "compañero de todos los días" (σύν 'con', ἡμέρα 'día').

como que éstos son hostiles y en cambio aquéllos no rivalizan con él.

Todos estos expedientes tiránicos, por una parte preservan el poder, y por otra suponen no poca perversidad. Todo ello, en una palabra, se resume en tres especies; pues la tiranía pretende tres [objetivos]: Primero, que los subditos tengan envilecida el alma[235] (contra nadie conspira el pusilánime). Segundo, que los unos desconfíen de los otros (una tiranía no se derroca antes de que haya desconfianza mutua entre todos; es la razón por la cual [los tiranos] hacen la guerra a los hombres de bien como perjudiciales a [su] gobierno, porque son leales a sí mismos y a los demás, y no se delatan a sí mismos ni a los otros). Tercero, impotencia para la acción (nadie intenta lo imposible, de modo que no [van a] derrocar una tiranía si carecen de fuerza).

A estos principios se reducen los designios de los tiranos, y no son sino tres. Todo lo tiránico se resumiría en estos tres supuestos: desconfianza recíproca, impotencia, pusilanimidad[236].

Este es, pues, uno de los métodos como se preservan las tiranías. El segundo sigue una línea casi contraria a lo [que hemos] explicado. Es posible entenderlo por [la manera como] se arruinan las realezas. Pues, así como una manera de destruir la realeza es hacer más tiránico el poder, así una tiranía se afianza haciéndose más regia, manteniendo una sola [cosa]: la fuerza, para hacerse obedecer no sólo de los que quieran sino de los que no quieran; pues renunciado esto, se renuncia a ser tirano. Mas la [fuerza] debe permanecer como fundamento.

1314b En lo demás, unas veces [debe] actuar, otras pretender que se comporta maravillosamente como [buen] príncipe. Lo primero, aparentar que se preocupa del

---

235 Véase nota 223.

236 Véase nota 223.

bien público, no dilapidando en ciertas clases de dádivas, pues la plebe se disgusta cuando se derrocha perdidamente el fruto de su trabajo y de su fatiga, y se disipa con escándalo en hetairas[237], extranjeros e intrigantes. [Ha de] presentar cuentas de ingresos y gastos, como ya lo han hecho algunos tiranos (así parecerá ser un ecónomo que administra y no un tirano: ni debe temer que, siendo amo de la *polis,* [le] vaya a faltar dinero. A los tiranos que se ausentan del palacio esto [les] resulta más provechoso que dejar [riquezas] acumuladas; porque los guardias tendrían menos intenciones de dar un golpe; a los tiranos ausentes les asustan más los guardias que los [simples] ciudadanos: porque éstos los acompañan desde fuera, y aquéllos se quedan [dentro]).

Lo segundo, debe aparentar que recauda los impuestos y las cargas públicas[238] en interés de la economía [común], y alguna vez si se necesitan para emplearlos en emergencias de guerra. En una palabra, él mismo [debe] constituirse custodio y administrador de los bienes como que son comunes y no propios.

No [debe] aparecer hosco sino afable, de forma que no le teman los que le encuentren sino más bien le reverencien. Lo cual, sin embargo, no es fácil, si no inspira respeto; y si no se preocupa de las demás virtudes, por lo menos debe [hacerlos] de la militar y ganar fama en ella. [Debe] mostrar además, no sólo él, sino cualquiera de los que le rodean, que no irrespeta a ninguno de los subditos jóvenes de uno y otro sexo; de la misma manera las mujeres de su familia [han de] portarse dig-

---

[237] *Hetaira* o *hetera* (literalmente, 'compañera'): eufemismo ático para indicar las mujeres —esclavas o libres— que trafican con sus favores sexuales, por corto o largo tiempo, fuera del vínculo matrimonial (Dio. HALEC. 1, 84, 4; HEROD. 2, 134), bien sea como meretrices, o como cultas y refinadas cortesanas, famosas algunas de éstas por su erudición.

[238] Véase libro II, nota 121.

namente con los demás, pues por intemperancias[239] femeninas se han hundido muchas tiranías.

Respecto a los placeres sensuales, hacer lo contrario de lo que hacen algunos de los tiranos de hoy (que no sólo se entregan de lleno a la [sensualidad] desde el alba y por días íntegros continuados, sino que quieren ser vistos de los demás practicando tales excesos), para que los admiren [como seres] afortunados y dichosos. Pero, sobre todo, [deben] ser moderados, o por lo menos aparentar ante los demás como que evitan [los excesos] (que no está expuesto al ataque ni al desprecio el sobrio, sino el borracho, no el que está en vela, sino el que se duerme).

Debe asimismo hacer lo contrario de lo que antes dijimos (tiene que preocuparse por [ver cómo] embellece la *polis* como si fuera un buen mayordomo[240], y no un tirano).

1315a Y respecto al [culto de] los dioses mostrar un celo particular (porque si [el pueblo] nota que quien gobierna tiene escrúpulos religiosos y [está penetrado de] veneración a los dioses, no teme sufrir nada ilegal de su parte, ni conspira contra quien tiene como aliados a los dioses). Mas tampoco debe aparecer gazmoño.

Honrar a los verdaderamente buenos, de tal manera que crean que jamás pudieran ser honrados mejor bajo otros gobernantes caso que fueran autónomos; y distribuir los honores personalmente; los castigos, en cambio, [dejarlos] a otros oficiales y dicasterios.

Precaución ordinaria de toda monarquía [es] no engrandecer a nadie singularmente sino, dado el caso, a varios (así se observan mutuamente). Con todo, si es menester hacer grande a uno solo, [procurar] que éste

[239] Véase libro IV, nota 49.

[240] En este pasaje, el término empleado por el Estagirita es ἐπίτροπος, que literalmente quiere decir "uno a quien se confía algo, administrador, mayordomo".

no sea de espíritu audaz (un carácter de esos es el más propenso a toda clase de empresas) y si juzga tener que privar del poder a alguien, debe proceder por pasos, y no quitarle de repente toda la autoridad.

Abstenerse de todo ultraje, pero sobre todo de dos: de muchos malos tratos corporales y de [abuso lúbrico] de los jóvenes. En especial [ha de] tener circunspección con los pundonorosos: los codiciosos de riquezas se resienten con impaciencia por cualquier disminución de sus bienes, lo mismo en cuestión de honor [la gente] pundonorosa y los hombres de bien [de todo el mundo]. Por eso, o no debe valerse de tales [actos], o aparentar que impone una corrección paternal, no por menosprecio, y que las relaciones con los jóvenes obedecen a motivos eróticos y no a [abusos] de autoridad, y en general, los aparentes deshonores compensarlos con mayores honores.

De cuantos conspiran contra la vida [del tirano], los más temibles, y que deben vigilarse con mayor cuidado, son [aquellos] que están dispuestos a perder la vida con tal de asesinar. Hay que precaverse, sobre todo, de quienes están resentidos porque se ha agraviado bien sea a su persona, bien a los que están a su cargo. Pues quienes obran por pasión se despreocupan de sí mismos, como observa Heráclito[241] cuando dice que "es difícil contener la cólera; [la venganza] se compra con la vida"[242].

Ya que la *polis* se compone de dos elementos, de pobres y de ricos, es importante en general que se haga creer a unos y a otros que, gracias al régimen [tiránico], se encuentran seguros, y, que [así] unos no son agraviados por los otros; y a aquel de los dos que sea más

[241] Filósofo griego (576-480 a. C.) de la escuela jonia, nacido en Éfeso, que considera al fuego como el elemento primitivo de la materia sometida a un perpetuo cambio.

[242] Fragm. 85 (Diels).

bien público, no dilapidando en ciertas clases de dádisus proyectos [entonces] ni el tirano se ve forzado a emancipar esclavos, ni a desarmar [a los ciudadanos]. Conquistada así cualquiera de las partes, además de la fuerza [que ya posee], se hace más poderoso [para enfrentarse] a los rebeldes.

Superfluo [sería] tratar cada [detalle] de estos. El
1315b fin es claro; se necesita aparecer ante los gobernados no
[como] tirano sino [como] mayordomo[243] y rey, no [como] usurpador de lo ajeno sino [como] administrador; que lleva una vida de moderación, no de excesos, que busca la familiaridad de los notables y halaga a la muchedumbre. En consecuencia, el régimen es necesariamente no sólo espléndido sino envidiable, por gobernar a gente tan buena, que no se siente envilecida; él no es odiado ni teme que lo maten, pero además es un régimen perdurable, y en cuanto al carácter es aparentemente hasta virtuoso, o virtuoso a medias, y no perverso [del todo], sino malo a medias.

12. ,Sin embargo, de todas las *politeias*, las de más corta vida son la oligarquía y la tiranía. La que más tiempo duró [fue] en Sición[244] la tiranía de los hijos de Ortágoras[245] y del propio Ortágoras. Persistió cien años. La causa [fue] su buen comportamiento con los ciudadanos y su sujeción en todo a las leyes. Además, por su [talento] guerrero, Clístenes[246] no fue despreciable;

---

[243] El término que emplea Aristóteles es οἰκονόμος: "el que administra la hacienda familiar, administrador en general".

[244] Cerca de Corinto, *polis* del Peloponeso (véase libro II, nota 112). Es gran centro de industria metalúrgica y de arte, con célebres escuelas de pintura y escultura, las más antiguas de la Grecia continental (*Il.* 2, 572; 23, 399; HES., *Teog.*, 536; HEROD. 5, 67, etc.).

[245] Tirano de Sición. Su tiranía y dinastía, continuada en sus hijos, dura de 676 a 560 a. C, aproximadamente: en ese período obtiene Sición su nivel más alto de florecimiento. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. IV, pág. 478, n. 13.

[246] Véase libro III, nota 11. Clístenes es nieto de Ortágoras y abuelo del futuro reformador ateniense del mismo nombre.

todos ellos en general con sus desvelos se ganaron al pueblo. Cuéntase de Clístenes que coronó al [juez] que falló contra él en la [adjudicación de una] victoria [en los combates gímnicos]. Hay quien asegura que la estatua sedente [que se ve en el] ágora [en Sición] es la figura del que dictó la sentencia. Refieren asimismo que Pisístrato[247] se sometió a ser citado a juicio delante del Areópago.

La segunda [en duración] fue la de los Cipsélidas[248] en Corinto, que duró setenta y tres años y seis meses. Cipselo tiranizó treinta años, Periandro[249] cuarenta y cuatro, Psamnítico[250], hijo de Gorgo, tres años. Las causas [fueron] las mismas de la anterior. Cipselo era demagogo y durante su gobierno permaneció sin guardia personal. Periandro era [de costumbres] tiránicas pero [un buen] guerrero.

La tercera [en duración fue] la de los Pisistrátidas en Atenas. Si bien no fue continua. Dos veces durante su tiranía huyó Pisístrato [al destierro], de manera que en treinta y tres años tiranizó diez y siete años en total, y sus hijos diez y ocho, de manera que todo suma treinta y cinco años. De las restantes [están] la de Hierón[251] y Gelón[282] en Siracusa. Duró pocos años: en total diez y ocho. Gelón tiranizó siete años y acabó la vida en el octavo. Hierón diez, y Trasíbulo[253] fue expulsado en el undécimo mes. La mayoría de las tiranías han sido todas, en conjunto, de corta duración.

---

247 Véase nota 94.

248 Véase nota 171.

249 Véase libro III, nota 58.

250 "En Nic. Damasc. Fragm.. 60 (Müller, Fragm. Hist. Gr. 3, 394), el nombre del hijo de Gorgo que sucede a Periandro en Corinto se da como Cipselo, no Psamnético" (W. L. NEWMAN, *op. cit.,* t. IV, pág. 479, n. 26).

251 Siciliano que sucede a su hermano Gelón *(q. v.)* como tirano de Siracusa, en 478 a. C.

252 Véanse notas 22 y 220.

253 véase libro III, nota 59.

Han sido tratadas casi todas las [causas] por las cuales las *politeias* y las monarquías fracasan o se con-
1316a servan. En *La Politeia,* Sócrates habla de las revoluciones, pero no es acertado: ya que no menciona los cambio[s] peculiar[es] de la *politeia* ideal y primera. Dice que la causa [de su cambio] es que nada [de lo que existe] permanece, sino que en algún período todo sufre alteraciones; y que el origen de este [cambio] es el que su base *epitrita* [o relación cuatro a tres], conjugada con la *péntada* [o número cinco], proporciona dos armonías[254], dando a entender [que esto sucede] cuando el

---

[254] La oscuridad de este pasaje es proverbial. Los comentaristas (entre otros, COUSIN, *Trad. de Plat.,* X, pág. 322; M. SAINT-HILAIRE, *Polit. Arist.,* pág. 472) lo califican de oscurísimo, y ni Teón el anciano que procura dar solución a todos los pasajes de esta especie, ni Yámblico ni el propio Santo Tomás, han podido descifrar el significado de este problema. Sin embargo, el modo de explicarse el Estagirita hace creer que para él es inteligible y soluble. Sobre este asunto han arrojado no poca luz los trabajos e investigaciones de los sabios, pero mucho permanece confuso todavía; y como el mismo Platón pone esta expresión oscura y oracular en boca de las Musas, y da a entender que ellas la expresan de una manera retozona, es dudoso que sugiera que el enigma tenga solución. Pero algunos, entre quienes están Zeller y Susemihl, creen que Aristóteles y otros sí lo entendieron, lo cual implica que no es incomprensible. Pero tal vez no es seguro que Aristóteles lo haya entendido. Cierto es que no se queja de la oscuridad del pasaje, como pudiéramos esperar de él, pero sus palabras de aprobación, como anota Mr. Monro *(Class. Rev.,* 6, 243 b), sólo se relacionan con la observación de Platón de que la naturaleza da a veces vida a individuos incapaces de llegar a ser lo que deben ser, pese a la mejor educación. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* t. IV, págs. 481-482, n. 7.

Por su parte, Antonio Gómez Robledo, en la nota 139 a su excelente versión de *La Política,* escribe: "Renuncio definitivamente a echar mi cuarto de espadas en este dificilísimo pasaje *(Rep.* 546 c), pues si no han podido entenderlo Newman, Saint Hilaire, *et sic de caeteris,* sería ridículo que pretendiera hacerlo quien reconoce humildemente su total incompetencia matemática. Cousin optó buenamente por suprimirlo en su traducción, y St. Hilaire confiesa que se vio tentado a seguir este ejemplo..."

Julián Marías *(op. cit.,* pág. 275) lo califica de "extremadamente difícil de interpretar" y dice que ha sido objeto de numerosas discusiones. Julio Pallí-Bonet *(La Política de Aristóteles,* Barcelona, Bruguera, pág. 239) manifiesta que el autor "se refiere aquí a un pasaje de *La República* (VIII, 546 b-c), en el cual Platón intenta explicar a los jefes de las ciudades el llamado 'número nupcial' que preside los nacimientos y debe regular las

[valor] numérico de este diagrama se hace sólido: como que la naturaleza produce a veces [hombres] malos y rebeldes a la educación. Al afirmar tal cosa no está quizá equivocado (pues es posible que haya personas imposibles de educar y convertir en gente virtuosa). Pero ¿por qué este cambio es peculiar de la mencionada *politeia* ideal de aquel,[autor], más bien que de todas las demás, y de todo cuanto existe? ¿Por qué las cosas no iniciadas a la vez se mudan simultáneamente por causa del tiempo? Ya que éste —según Sócrates— es la causa de todo cambio. Por ejemplo, si una empezó a existir el día anterior a este ciclo [de cambio], ¿se muda a la vez?

Además, ¿por qué razón cambia de esta *[politeia ideal]* a la de los Lacedemonios? A menudo todas las *politeias* se mudan en la contraria o en la afín. La mis-

---

uniones matrimoniales. Para calcular este número parte de un triángulo cuyos catetos miden 3 y 4, y la hipotenusa 5. Esta figura se transforma en un sólido, es decir, en un cubo, elevando a la cuarta potencia el producto 3 x 4 x 5, lo cual da la cifra de 12'960.000, o sea, 36.000 años solares, que constituye, según Platón, el gran período cósmico".

Así también el profesor Ernest Barker *(op. cit., pig.* 251): "Las palabras de Platón son un famoso rompecabezas (el rompecabezas del 'número nupcial', como es llamado por los eruditos); y Aristóteles no contribuye a la solución del rompecabezas... Como dice el prof. Cornford, en su traducción de *La República* (p. 263, n. 3), 'la idea seria que hay detrás... es la afinidad y correspondencia del macrocosmos y del microcosmos, y la incorporación de principios matemáticos en ambos'". Y añade en seguida Barker: "En la explanación de este pasaje debería notarse que Platón (inspirado por una especie de misticismo matemático) argüía que los gobernantes de su estado ideal deberían reglamentar de esa manera los matrimonios, y controlar la reproducción de la especie de modo que sus tiempos fueran 'propicios', en el sentido de que estuvieran de acuerdo con los principios matemáticos (comunes al macrocosmos del universo y al microcosmos del hombre) con el cual *[sic]* deben conformarse".

"Lo que parece más probable —escribe Barthélemy Saint-Hilaire, cit. por NICOLÁS ESTÉVANEZ, *Arist., La Política,* pág. 378, n. 1 — es que multiplicaciones sucesivas deban producir el número 5.040, que tiene tanta importancia en la teoría política de,Platón y que sin duda marca el periodo máximo de las revoluciones"...

Carnes Lord *(op. cit.,* pág. 264) concluye que "la interpretación de los conceptos matemáticos aquí contenidos es supremamente incierta".

ma observación es aplicable a los otros cambios. De la *[politeia]* lacónica, dice [Sócrates], se pasa a la oligarquía, de ésta a [la] democracia, de [la] democracia a [la tiranía]. Y en sentido inverso se mudan también, como [cambian] de democracia a oligarquía, [y esto] más fácilmente que a monarquía.

No dice [Sócrates] si habrá mudanza de la tiranía. Y en caso [de haberla] no [explica] en qué clase de *politeia* [se cambia], y por qué motivo. La razón de esto es que no le resultaba fácil explicarlo. Porque es indefinible ya que, según él [la tiranía] debe transformarse en la *[politeia]* primera e ideal. Así se completaría incesantemente el ciclo. [De hecho], empero, la tiranía [se muda] en [otra] tiranía, como la de Sición [que pasó] de la de Mirón[255] a la de Clístenes; y en [una] oligarquía, como la de Antileón [256] en Calcis; y en [una] democracia como la de Gelón en Siracusa; y en [una] aristocracia como la de Carilo en Lacedemonia y la [que hubo] en Cartago[257]. Y de oligarquía cambia en tiranía, como en Sicilia[258] casi la mayoría de las anti-

---

[255] Abuelo de Clístenes. Tirano de Sición, como su nieto (HEROD. 6, 126; PAUSAN. 2, 8, 1). Isodemo es inducido por Clístenes a matar al tirano Mirón, quien ha reducido a su esposa, y a repartirse con Clístenes la tiranía. Mas para purgar su homicidio se va al exilio por un año, y Clístenes le impide el retorno. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. IV, pág. 485, n. 29.

[256] Nada se sabe de este tirano, excepto que fundó una dinastía. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. IV, pág. 329, n. 29.

[257] Este pasaje parece estar en contradicción con lo que Aristóteles expresa en otros lugares. Quizá deba leerse no en Cartago, sino en Calcedonia. La confusión puede estar en la escritura parecida *Karchedoni y Chalkydi* con metátesis de la *k. Y* de la *ch.*

[258] Isla grande del Mediterráneo en el extremo sudoeste de Italia. De forma triangular (> *Trinacria),* montañosa, volcánica (el Etna al oriente), tiene canteras de mármol, yacimientos metálicos, fuentes termales, azufre, vegetación africana al sur. Habitada al principio por los sicanos, después por los fenicios en el siglo VIII a. C, se establecen allí los dorios, que fundan florecientes colonias gobernadas casi siempre por tiranos. Con Gelón (véanse notas 22 y 220) la capital pasa a Siracusa.

guas: en Leontino[259] en la tiranía de Panecio[260]; en Gela[261] en la de Cleanidro[262]; y en Regio[263] en la de Anaxilao[264], y en otras muchas *polis* de igual manera.

Absurda es la suposición[265] de que [los regímenes]
1316b se mudan en oligarquía meramente porque son aficionados al dinero y a los negocios quienes están en el poder, y no porque a quienes sobreabundan en riquezas [les] parece injusto que participen de la *politeia* en un plano igual los afortunados y los que nada tienen. Por otra parte, en muchas oligarquías no se permite dedicarse al negocio, sino que existen leyes que [lo] prohiben; en Cartago, que es democracia, [los sufetes[266]] se entregan a hacer dinero y nunca han tenido revolución.

Es asimismo un despropósito afirmar que la oligarquía consta de dos *polis:* de ricos y de pobres[267]. ¿Por

---

[259] Leontino, al este de Sicilia, entre Catania y Siracusa, se halla a corta distancia del mar. Colonia jónica fundada en 730 a. C, conquistada por Hipócrates de Gela en 498 y por Hierón en 476, luego declarada independiente, y de nuevo sometida a Siracusa, es la patria de Gorgias, célebre sofista del tiempo de Sócrates.

[260] Antiguo tirano de Sicilia (siglo VI a. C). Se conservan dos tradiciones sobre él: una asevera que es demasiado benigno; la otra, que es tiránico. Aristóteles sigue aquí la segunda tradición. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* t. IV, pág. 485, n. 33.

[261] Ciudad de la costa meridional de Sicilia, colonia doria, fundada en 680 a. C. por los rodios y los cretenses. Metrópoli de Agrigento, llegó al apogeo con el tirano Gelón (véanse notas 22 y 220), quien finalmente la abandona y prefiere a Siracusa (véase nota 21). Aquí muere Esquilo. Es destruida en 405 a. C. por los cartagineses, reconstruida por Timoleón y devastada de nuevo a comienzos del siglo III a. C. (HEROD. 6, 23, etc.).

[262] Caudillo en el pueblo de Gela (Sicilia). Posteriormente, con el auxilio de tropas mercenarias, se hace tirano, y siete años después es asesinado (498 a. C).

[263] Ciudad en el sur de Italia (ESTRAB. 5, 216; TÁC, *Hist.,* 2, 50, etc.).

[264] Tirano de Regio (494-476 a. C), nacido en Mesenia. Se apodera de Zaucle, en Sicilia, con la ayuda de los desterrados de Mileto y de Samos, y la puebla de mesenios. Fortifica las fronteras contra los etruscos, hace la paz con Siracusa, y casa su hija con Hierón I. Muere en 476 a. C.

[265] PLAT., *Rep.,* 550d-551a.

[266] *Sujete:* "cada uno de los dos magistrados supremos de Cartago y de otras repúblicas fenicias" *(Dicc. Acad.).*

[267] Cfr. PLAT., *Rep..* 550 d-551 a.

qué esto ha de ocurrir más en una [oligarquía] que en la de Lacedemonia o en cualquiera otra *[politeia]* donde no todo el mundo tiene iguales fortunas, o no son todos igualmente buenos? Y sin que nadie sea más pobre que antes, se da, sin embargo, mudanza de oligarquía en democracia si los pobres son mayoría, y de democracia en oligarquía si el [elemento de los] ricos es más fuerte que la masa: mientras esta [masa] se dedica a no hacer nada, los otros viven trabajando.

Y siendo innumerables las causas de las revoluciones, [Sócrates] no menciona[268] más que una. Y es que [los ciudadanos] se empobrecen por llevar una vida disoluta, cayendo así en manos de usureros que los esquilman. Como si desde el principio todos o la mayor parte hubieran sido ricos. Lo cual es falso: cuando algunos de los cabecillas pierden los bienes, provocan innovaciones; cuando, en cambio, son los otros no ocurre nada extraño; en este último caso no hay cambio ni a democracia ni a otra *politeia.* Pero si a los [cabecillas] se les excluye de honores y se les hace injusticia o se les insulta viene la revolución, y cambian las *politeias.* Y eso que se les respeta la propiedad, dejándoles hacer lo que se les antoje con ella. Y ¿cuál es la causa [de todo esto]? Responde[269] que es la excesiva libertad. Finalmente, siendo diferentes las oligarquías y las democracias, Sócrates habla de las revoluciones como de una sola.

---

268 PLAT., *Rep.,* 555 e-556 a.

269 PLAT., *Rep.,* 564.

LIBRO VI

INTRODUCCIÓN AL LIBRO SEXTO

CARÁCTER GENERAL

Nos encontramos ante una de las divisiones de *La Política* con menos contenido político. Se trata, al menos en su última parte, de un libro casi completamente descriptivo, carente de análisis político. Y las partes iniciales poco añaden a lo anteriormente señalado por Aristóteles.

Sin embargo, puede ser interesante desde algún aspecto metodológico, por las frías y esquemáticas descripciones que el autor establece sobre temas que de suyo podrían invitar a diversos juicios y reflexiones.

Por otro lado, no hay duda de que enriquece los conocimientos acerca de las instituciones de la *polis* griega.

I. SINOPSIS

Son cuatro las partes del libro VI, muy claramente separadas entre sí:

1) *La introducción*

Un prefacio usual en todos los libros de *La Política,* en el que, por una parte, se hace referencia a elementos ya analizados como base del presente, y, por otra, se esboza la materia de que se va a tratar.

2) *El análisis de la democracia*

El punto de vista del análisis de la domocracia está relacionado con su variedad por razón de las diversas categorías sociales envueltas en la organización de una *politeia* democrática. Además, se ocupa del mayor o menor número de ele-

mentos que al formar parte de la democracia, la hacen múltiple.

Comienza por lo segundo, e incluye como elemento la libertad, que se entiende como el postulado de la *politeia* democrática. La libertad, a su vez, tiene relación con la justicia democrática, referente a la igualdad conforme al número y no al mérito; y también se relaciona con vivir como se quiera: de donde se sigue el no dejarse gobernar por nadie, o cuando más, por turno.

Del postulado de la libertad fluye toda una serie de máximas demóticas que, según Aristóteles, hacen de la democracia un sistema caracterizado por la baja extracción, escasez y vulgaridad.

Por otro lado, se presenta el enigma de la consecución de la igualdad, que naturalmente tiene, a su vez, relación con la justicia propia de la democracia. Sí debe prevalecer la decisión de la mayoría. Pero como toda *polis* está compuesta de por lo menos dos partes, se puede cometer una injusticia.

En la determinación de la justicia siempre entra la consideración de ventajas personales: por eso los débiles andan siempre en busca de igualdad y justicia, mientras que los poderosos no se preocupan por hacerlo.

En cuanto a la variedad de democracias, cuatro son las categorías sociales que las componen: los campesinos, los pastores, los artesanos y hombres de negocios, y, por último, los jornaleros.

La mejor democracia, de acuerdo con el autor, es la de los campesinos: la razón fundamental, ya expuesta en el libro IV, es la de que los campesinos son gente dada al trabajo, y no al ocio, cosa que permite andar haciendo política hasta caer en la demagogia.

Aristóteles coloca estas reflexiones dentro de un modelo de democracia histórica que, por lo demás, parece tener unas instituciones muy depuradas.

La segunda, en orden descendente, es la democracia de los pueblos dedicados al pastoreo.

Las otras formas son menos importantes, por estar compuestas de muchedumbres con género de vida inferior: los artesanos, hombres de negocios y jornaleros. Y esto porque no hacen sino andar merodeando en el ágora y en la *polis*. Y no están contentos sino en las asambleas populares.

La peor democracia es aquella en la que se da una total participación. Allí se afirma el poder popular, mediante muchedumbres formadas no sólo por hijos legítimos sino también bastardos y quienes no reúnen todas las condiciones de ciudadanía. Aquí se incluye la de Clístenes.

Pero el problema de una democracia así no estriba en cómo fundarla sino en cómo conservarla, por medio de leyes, evitando las causas de corrupción de las *politeias*, como se dijo en el libro V.

Uno de los problemas de esta *politeia* es el de las contribuciones que se imponen para pagar la asistencia a las asambleas. Esto, naturalmente, exaspera a los ricos, que tienen que sufragar los gastos demandados por una tal democracia.

Y, en todo caso, no deben malgastarse los impuestos con semejantes métodos ni sobrecargar a los pudientes.

3) *El análisis de las oligarquías*

Se dan varias clases de oligarquía en correspondencia con las diversas democracias.

La primera se caracteriza por las tasas de propiedad: una primera categoría necesaria para ocupar los cargos indispensables y unas tasas mayores para los cargos más importantes.

En segundo lugar hay una oligarquía más rigurosa y, por último, una oligarquía de tipo tiránico.

Así como las democracias por la poliantropía, las oligarquías se salvan por el buen orden.

Se relaciona la oligarquía con las cuatro fuerzas aptas para la guerra: caballería, hoplitas, infantería ligera y náutica.

Una oligarquía poderosa se dará en un país apropiado para la caballería.

La segunda forma se producirá con los hoplitas, pues este servicio es más propio de los ricos que de los pobres. La infantería y la náutica convienen más a una democracia.

En una oligarquía es conveniente de alguna manera dar participación a la plebe. Pero las altas magistraturas las han de conservar los oligarcas mediante costosas cargas que demuestren a la plebe lo mucho que cuesta el poder.

4) *Las magistraturas necesarias en la "polis"*

Las magistraturas son indispensables para la existencia de la *polis.*

El primer servicio necesario tiene relación con el ágora, lo cual exige un magistrado que inspeccione los contratos y el buen orden.

El segundo servicio se refiere a la *polis* misma: embellecimiento, mantenimiento y reparación de edificios públicos y privados; cuidado de caminos y linderos. La magistratura encargada de todo esto se denomina *astinomia.*

Las mismas funciones del anterior, en cuanto se aplican a los campos, son desempeñadas por agrónomos e híloros.

Lo referente a los ingresos públicos está a cargo de los recaudadores y tesoreros.

El registro de contratos, veredictos y procesos se realiza por los custodios de los archivos, superintendentes y registradores.

Por último, vienen las magistraturas que tienen que ver con los delincuentes: la publicación de listas, la guarda de los presos y la ejecución de las sentencias.

Parece más conveniente que no sea una sola magistratura la encargada de lo anterior, sino varias, por todos los inconvenientes que trae.

Estos son, pues, los servicios indispensables de primera categoría.

Existen otros no menos necesarios clasificados en una jerarquía más elevada, porque requieren suma experiencia y fidelidad.

Son los referentes a la vigilancia de la *polis y* a los menesteres guerreros: defensa de las puertas y murallas; inspección y entrenamiento de ciudadanos. De ellos se encargan los estrategos y polemarcos.

En casos especiales están la monarquía y taxiarquía.

Hacen falta también magistrados que tomen cuentas sobre los dineros públicos: auditores, contralores, revisores y procuradores fiscales.

La magistratura máxima de la *polis,* por su función de presidencia de la asamblea y ejecución de las decisiones supremas, es la que en algunos sitios se llama *probulía,* y en otros, *bule.*

Otra superintendencia tiene que ver con los asuntos religiosos: sacerdotes y curadores de la preservación de templos; inspectores de sacrificios y tesoreros de propiedades sagradas.

El encargado de todos los sacrificios públicos recibe el nombre de arconte, rey o pritano.

En *polis* prósperas y sosegadas se estilan otras magistraturas: la eucosmia, gineconomía, monofilaquía, paidonomía, gimnasiarquía, la superintendencia de certámenes y de los espectáculos.

De estas magistraturas, unas son democráticas y otras son aristocráticas y oligárquicas.

II. ELEMENTOS ANALÍTICOS

1. — *Principios generales de política*

— Existen modos de organización de las diversas *politeias.*

— Esos modos se pueden combinar entre sí de manera que queden aristocracias oligárquicas y *politeias* democráticas.

— Las combinaciones se presentan al mezclar los elementos de las diversas *politeias:* así, un poder deliberativo y electivo oligárquico con dicasterios democráticos; o dicasterios y poder deliberativo oligárquico con magistraturas aristocráticas.

— Los fundadores de las *politeias* procuran reunir todas las características conformes con la hipótesis, pero yerran en la aplicación.

— Las peores *politeias* para conservarse necesitan la máxima vigilancia.

2. — *Principios particulares de política*

Democracias

— Las democracias son variadas porque los pueblos son distintos y también porque las características que acompañan a las democracias al combinarse, hacen democracias diferentes, ya que van acompañadas de mayor o menor número de elementos.

— Los postulados de la democracia son: la libertad y la igualdad.

— Característica de la libertad es vivir como a cada cual le plazca.

— Se dice que sólo en la democracia se disfruta de la libertad.

— Toda democracia tiene como fin la libertad.

— Una de las características de la libertad es gobernar y ser gobernados por turno.

— La libertad para hacer lo que uno quiera, no puede refrenar la maldad de cada hombre.

— La justicia democrática radica en la igualdad conforme al número y no al mérito. Por eso, lo que decida la mayoría es lo justo.

— Pero eso no hace justicia sino a los pobres, que son la mayoría, y no a los ricos. E igualdad es que no manden más los pobres que los ricos, sino todos por parejo: esta sería la manera de decir que existe igualdad y libertad en la *politeia.*

— ¿Cómo se obtendría la igualdad? Los demóticos creen que el criterio de lo justo es el parecer de la mayoría; los oligarcas, lo que piensen los ricos: ambos puntos de vista son inexactos. Para que hubiera justicia tendría que valer tanto lo que opina la mayoría, como lo que opinan aquellos cuyas posesiones son mayores.

— Lo mejor sería acudir a la suerte.

— Andan siempre en búsqueda de igualdad y justicia los débiles, mientras que los poderosos no se preocupan de eso.

— Vivir como no se quiere es propio de los esclavos.

— Quienes quieren vivir, como les plazca, no se dejan gobernar por nadie, o a lo más, dejan que los gobiernen por turnos.

— Se dan varias categorías de democracia, de acuerdo con las categorías sociales que las integran.

— Entre las categorías populares, la mejor es la de los campesinos: se puede hacer una democracia entre ellos ya que, por no tener muchas propiedades, suelen estar ocupados y no codician lo ajeno. Para ellos es más agradable dedicarse al trabajo que a la política y al desempeño de magistraturas, cuando no se obtienen remuneraciones por esos cargos, pues la mayoría aspira más a la utilidad que a los honores. Con tal que se les permita trabajar, los campesinos soportan tiranías u oligarquías. Y se contentan con tener derecho al sufragio y pedir cuentas a los empleados públicos.

— Se dan casos como el de Martinea: a la mayoría le basta con que se le reconozca su capacidad de deliberar, aunque en las votaciones para gobernantes no participen más que unos cuantos escogidos por turno entre todos.

— En otros casos, todos eligen magistrados y exigen la rendición de cuentas y hacen de jueces, pero los altos cargos son desempeñados por elección y con base en la fortuna; los otros con altas tasas, o sin ellas, según la capacidad individual.

Así necesariamente se gobierna bien, porque los oficios siempre serán desempeñados por los más honestos con la aprobación del pueblo que no envidia a quienes estima. Y los hombres de bien y notables quedan satisfechos ya que no serán gobernados por gente inferior, y quienes gobiernen lo harán con justicia, porque otros les pedirán cuentas, puesto que es provechoso depender de alguien y no poder hacer lo que a uno se le antoje.

— La democracia de los campesinos es la mejor porque el pueblo es de naturaleza homogénea.

— Ha habido leyes para convertir al pueblo en comunidad agrícola: p. ej., limitar la cantidad de tierra; vivir a gran distancia de la *polis;* no permitir la enajenación de lotes transmitidos en herencia; prohibir que se hipoteque determinada parte de tierra; trabajar en común la tierra cuando no hay lotes para todos, con lo cual no se gravan las posesiones y se distribuyen los impuestos.

— El segundo grado es el de la categoría de los pastores, porque se parece a la de los campesinos.

— Las demás categorías son inferiores porque el género de vida es inferior, ya que artesanos, hombres de negocios y jornaleros no participan de un trabajo noble. No hacen sino merodear en el ágora, y en la *polis* no se contentan sino con asambleas.

— La peor de las democracias es la que a causa de la participación total, no perdura a menos que esté bien regulada por leyes y costumbres.

— Una democracia así, se propone afirmar el poder del pueblo, para lo cual incluye el mayor número de gente ampliando el derecho de ciudadanía. Mas para mantener el orden en la tal democracia, el aumento de la masa debe ir sólo hasta sobrepasar el número de notables y de clase media.

— Hay muchas medidas de origen tiránico que también son demóticas: la anarquía de los esclavos y la emancipación de mujeres y niños, y el vivir cada uno como se le antoje.

— Lo difícil no es establecer una democracia así, sino conservarla.

— No debe tenerse como demótico u oligárquico aquello que contribuya a democratizar u oligarquizar la *polis* sólo durante más largo tiempo.

— En esta democracia se deben pagar todos los cargos públicos.

— Donde las democracias son multitudinarias se presenta el problema de que los recursos no alcanzan para pagar,

y como todo se ha de hacer con base en impuestos y confiscaciones injustas, los ricos se disgustan y se arruinan las democracias.

— Los demagogos provocan confiscaciones: ese proceder se debe contrarrestar con una ley que prohiba que las pertenencias de los condenados pasen a ser propiedad pública, sino sagrada, lo cual hará que la masa vote menos contra los acusados, pues no se beneficiará con las multas y confiscaciones.

— Es preferible convocar pocas veces la asamblea, y los grandes dicasterios durante pocos días: de esta manera, los ricos no temen los gastos y las causas son mejor juzgadas, pues así los pudientes asisten, ya que ellos aceptan el trabajo pero por poco tiempo.

— Donde hay recursos suficientes no hay que distribuir el excedente como lo hacen los demagogos, pues los pobres lo dilapidan.

— Más bien se debe pensar en cómo conseguir prosperidad duradera: acumular fondos para distribuir entre los pobres, en particular, suministrarles una parcela, o siquiera la base para una empresa comercial y agrícola; y si no es posible con todos, al menos por turnos, según *files* u otras divisiones sociales. Y que los ricos aporten para las asambleas, eximiéndolos de otras cargas superfluas.

— Los notables han de ser generosos y proporcionar a los pobres bases económicas para que se pongan a trabajar.

— *Máximas demóticas* que todos los dignatarios sean escogidos de entre todo el pueblo; que todos gobiernen sobre cada uno y cada uno sobre todos; que los magistrados sean designados por suerte: todos o aquellos que no requieren experiencia o habilidad; que no haya oficios dependientes de tasas de propiedad o que baste la más baja; que nadie desempeñe el mismo cargo dos veces, excepto los militares; que los oficios sean de corta duración; que todos desempeñen la judicatura y conozcan de todos los asuntos; que la asamblea sea soberana en todo y en lo más importante; que ningún magistrado sea soberano en nada, o a lo sumo, en muy poco.

— La democracia así, en contraposición con la aristocracia, se caracteriza por la baja extracción, escasez y vulgaridad.

Oligarquías

— La salvación de la oligarquía está en el buen orden.

— Una oligarquía se relaciona con las fuerzas aptas para la guerra.

— Una oligarquía poderosa se dará en un país apropiado para la caballería. La cría de caballos es propia de los dueños de grandes fortunas, y la seguridad para los habitantes depende de esta fuerza.

— La segunda es apta para los hoplitas. Ser hoplita es más de ricos que de pobres.

— La infantería y la náutica son demóticas: por eso, en las revoluciones los demóticos dominan a los ricos, pues siendo infantes combaten más fácilmente a la caballería y a los hoplitas.

— La oligarquía se debe defender de las mayorías demóticas actuales: 1) sabiendo combinar —como en la guerra— los contingentes: caballería y hoplitas con infantería; 2) no dejando crear grandes fuerzas populares; dividiendo por edades y haciendo que los padres enseñen a sus hijos ejercicios que les hagan aptos para guerrear; 3) dando participación a la plebe en algunas magistraturas.

— A las magistraturas supremas sólo deben acceder los oligarcas mediante cargas costosas, cosa que el pueblo renuncie de buena gana a ellas y sea comprensivo con los gobernantes, viendo lo mucho que cuesta el poder.

— Debe halagarse al pueblo con festividades y edificios, para que se aficionen a la política.

— Es preciso que los ciudadanos no miren como enemigos a los magistrados.

— Pero hoy se busca más el lucro que la honra: por eso es mejor llamar a las oligarquías, pequeñas democracias.

— La oligarquía se define por el linaje, los bienes y la cultura.

Magistraturas

— Es imposible que una *polis* exista sin las magistraturas necesarias, como también sin orden y armonía.

— Los servicios indispensables en la *polis* son: 1) lo relacionado con el agora: se necesita un magistrado que inspeccione el orden y los contratos, pues de todos modos es preciso que unos compren y otros vendan, ya que es el medio más rápido para alcanzar la autarquía, para lo cual se reúnen los hombres en una sola *politeia;* 2) es necesario conservar y embellecer los edificios públicos, mantener y reparar las edificaciones en peligro; 3) es necesario cuidar del campo; 4) lo referente a los ingresos públicos: recaudadores y tesoreros para su custodia y distribución; 5) lo relativo al registro de contratos privados, procesos y veredictos de los dicasterios; 6) lo referente a la custodia y ejecución de los prisioneros, y la publicación de los deudores públicos: es conveniente que sean varios para evitar la odiosidad.

— Los altos cargos jerárquicos requieren suma experiencia y fidelidad: 1) vigilancia de la *polis;* 2) menesteres guerreros; 3) fiscalía de los funcionarios que manejan dineros públicos; 4) ejecución de las decisiones y presidencia de la asamblea: la *probulía* y la *bule.*

— El culto de los dioses requiere sacerdotes, curadores de templos, encargado de todos los sacrificios: arconte, rey o pritano.

— En las *polis* más prósperas debe haber vigilantes del orden de la vida ciudadana.

III. METODOLOGÍA

Sobresalen en el libro VI algunas formas de análisis ya usadas en los libros anteriores.

a) En primer lugar, la relación que se establece entre las instituciones políticas de la *politeia* y las circunstancias socioeconómicas de base: esta manera de proceder se aplica tanto

a la democracia como a la oligarquía, para demostrar cómo se dan diversas clases de democracia y varias de oligarquía.

La bondad de una democracia dependerá de las circunstancias socioeconómicas del pueblo en particular. Y la bondad no es simplemente un juicio de valor, sino la correspondencia con los grados de democracia ya establecidos en los otros libros, según se ajusten o no a las leyes y a otros parámetros políticos.

Lo mismo puede decirse con referencia a la oligarquía.

b) Un segundo punto interesante es el anotado en la introducción: "Hemos de investigar también las combinaciones de todos esos modos mencionados" (modos de organización deliberativa, de magistraturas y judicial).

En realidad, Aristóteles jugará con una serie de factores, combinándolos de diversas maneras de tal modo, que van a dar las conocidas modalidades de *politeias* demóticas y oligárquicas, y aún más, de "aristocracias oligárquicas y *politeias* un tanto democráticas".

Estas combinaciones demuestran una claridad muy grande en cuanto al manejo de las variables que componen las diversas *politeias* y que Aristóteles ha llegado a manejar con gran solvencia a partir de la elaboración inductiva que utiliza a lo largo de *La Política.*

Al llegar a esta forma de análisis ya ha producido su fruto todo el esfuerzo adelantado por analizar hasta los últimos elementos del fenómeno político, que ha sido la metodología general enunciada desde el primer libro y continuada a través de todos los siguientes.

Así se ha logrado saber cuáles han sido los elementos que en verdad determinan el carácter de una *politeia* esencialmente y cómo y en función de cuáles se presentan cambios comprobables en las *politeias.*

Tiene mucha importancia, sin duda, para llegar a esta claridad de factores sustanciales, la forma de proceder expresada así por Aristóteles: "Partiendo de las disposiciones contrarias se debe colocar cada oligarquía frente a correspon-

diente forma contraria de la democracia y considerar la oligarquía más ordenada y primera, esta que es la más afín a la que llaman propiamente *politeia*".

c) Por lo demás, es un libro de carácter descriptivo, casi que mecánico y completivo de materias ya tratadas con anterioridad.

IV. INTERPRETACIÓN DEL LIBRO SEXTO

1) *La democracia en este libro*

Ya hemos hablado de los criterios de análisis democrático, expuestos por Aristóteles en libros anteriores, especialmente en el III y en el IV.

¿Nos trae el libro VI algunos elementos nuevos? Pensamos que más en la forma del análisis que en el contenido está lo novedoso del libro VI.

Trata de explicar Aristóteles las causas por las cuales no hay sólo una sino varias clases de democracia. Todo depende de la diversa manera de *combinar* los elementos que se conjugan para formar la democracia.

Distingue así Aristóteles los varios componentes de la democracia:

a) El postulado fundamental es la libertad, tema recurrente siempre que se refiere a esta forma de gobierno pero que aquí esquematiza y aclara.

Libertad política significa: 1) gobernar y ser gobernados por turno; 2) que la decisión de la mayoría sea soberana; 3) vivir como a cada cual le plazca.

En estos principios de libertad democrática, se basan instituciones democráticas como las siguientes: que los dignatarios sean escogidos de entre todo el pueblo; el turno en el gobierno; la designación por suerte para diversos cargos; la separación entre tasas de propiedad y ocupación de cargos públicos; la poca duración de los cargos; la remuneración de los cargos públicos, etc.

b) La igualdad va implicada dentro de la libertad política, pues el gobierno por turno y las decisiones soberanas llevan en sí toda la cuestión de a quién compete manejar el poder político: si a la mayoría, si a los ricos, si a los notables, que es todo el problema de la justicia política ya analizado en el libro III.

Ahora bien, "la igualdad conforme al número" es el criterio de la justicia democrática y, por lo tanto, al pueblo por su mayoría numérica es a quien le compete la toma de las decisiones políticas: porque la igualdad consiste en que no manden más los pobres que los ricos, ni sean amos los primeros sino todos por parejo según el número.

Anteriormente había discutido Aristóteles el problema de la democracia en función de la pobreza y del número, para concluir que los pocos son los ricos y los muchos son los pobres, en una coincidencia de hecho. Pero ahora añade que mandan los libres no por ser pobres sino por ser muchos, lo cual hace pensar que en la democracia existe la igualdad y la libertad. O sea, que la libertad es el elemento que iguala a los hombres en la democracia, prescindiendo de otras consideraciones.

La justicia política según el número tiene el peligro de que lleve a cometer injusticias con los ricos, al decidir confiscarles sus bienes. Pero, por otra parte, la justicia oligárquica presenta dificultades que el Estagirita analiza no sin sobra de ironía.

Por eso concluirá, como ya lo hizo en libros anteriores, que lo mejor es una *politeia* mezclada con principios de los modelos puros.

Y, por otra parte, en el campo práctico y no en el especulativo del problema, se resuelve el asunto acudiendo a la suerte para tomar cierta clase de decisiones.

c) Libertad e igualdad son factores o variables que se mezclan con otros, tales como la *condición socioeconómica del pueblo democrático* en cuestión.

Tres son las categorías a que se refiere Aristóteles: a) los campesinos; b) los pastores; c) los artesanos, negociantes y jornaleros.

Dichas categorías van de mejor a peor, de acuerdo con los criterios que tiene el autor. Los campesinos son los mejores, pues viven ocupados ya que no tienen mucha fortuna. Además, no codician lo ajeno y forman un pueblo homogéneo.

Vienen después los pastores que viven del ganado. Su grado de bondad depende de su semejanza con los campesinos o agricultores. Son muy aptos para las acciones guerreras, robustos y fuertes.

La tercera categoría está formada por artesanos, negociantes y jornaleros. Es la última porque su género de vida es inferior y no tienen un trabajo noble.

¿Qué democracia resulta de cada categoría? Excelente es la que se deriva de la primera, pues los campesinos no se reúnen en asamblea frecuentemente, ni aspiran a las magistraturas. Les basta con tener derecho al sufragio y poder fiscalizar a los empleados públicos; que se les reconozca la capacidad de deliberar, elegir magistrados y llegar a ser jueces.

Estos pueblos aceptan que los altos cargos sean desempeñados por elección y con base o no, en la fortuna, pues es la forma de tener un buen gobierno, lo cual deja contentos a los notables y a los del común.

De ahí resulta que en no pocos pueblos se haya legislado con el fin de configurar un pueblo campesino.

El segundo grado de bondad democrática se presenta en un pueblo pastor.

No dice Aristóteles algo muy en particular, sino que aquél tiene mucho de similar con el de los agricultores y que, en virtud de sus características de fortaleza física, es apto para acciones guerreras.

Se supone que las ocupaciones ordinarias mantienen a los pastores alejados de los excesos de la vida política, y que se contentan con las actividades indispensables para proveer las magistraturas y las decisiones fundamentales de la *polis*.

El último grado está dado por aquella democracia propia de los artesanos, negociantes y jornaleros, cuyo trabajo es innoble.

El defecto esencial de esta forma política reside en el exceso de actividades políticas: merodear en el ágora y en la *polis;* vivir en asambleas públicas. Esta es la clase de democracia que sirve a los intereses de los demagogos, quienes se dan trazas para aumentar los ciudadanos y acrecentar el poder del pueblo.

Es muy difícil que una democracia como ésta se ajuste a buenas leyes y costumbres, lo cual suele hacerla muy efímera.

Propone Aristóteles algunos medios para evitar los excesos de esta clase de democracia, medios casi todos ya contemplados en la parte pertinente del libro V y también del IV.

Notemos cómo en las formas aceptables de democracia, la distancia que se supone existe entre el sitio de trabajo y la *polis,* impide que la gente se dedique a hacer política. En cambio, la forma de vida de negociantes, artesanos y jornaleros los mantiene en la *polis* con todas sus tentaciones. Parece que, en gran parte, el remedio contra la acumulación social en la *polis* con todas sus funestas consecuencias, está en suministrar trabajo a los pobres mediante parcelas de tierra que puedan cultivar.

El análisis de la democracia actual se sigue basando, parcialmente, en las premisas de la libertad e igualdad. Sólo que se tienen conceptos mucho más concretos sobre ambos elementos, pues no en vano se ha hecho análisis político durante tantos siglos a partir de Aristóteles.

En cuanto a la libertad, el Estagirita parece referirse solamente a las que hoy denominaríamos libertades públicas, es decir, a las que relacionan al individuo con el gobierno de la *polis;* en otras palabras, a la autonomía política: "Ser gobernados y a su turno gobernar... no dejarse gobernar por nadie". Y todas las máximas demóticas del capítulo tres se refieren únicamente a este aspecto de la libertad.

Hoy hacemos hincapié, además, en las libertades individuales con relación a los derechos humanos que brotan del

mismo concepto de la persona. La libertad de conciencia, de pensamiento, la de culto, de profesión y trabajo, de domicilio, matrimonio y educación, no son analizadas por Aristóteles en *La Política.* Actualmente las, tenemos por patrimonio de la democracia liberal y las relacionamos también con la forma de gobierno, de tal manera que constituyen un criterio para determinar la clase de gobierno que se tiene.

Del mismo modo Aristóteles analiza la igualdad desde el solo punto de vista político. De tal forma que la justicia política está dada por el criterio tomado para la determinación del sujeto de la decisión política: si las minorías y los ricos, si las mayorías y los pobres, si los libres, si los meritorios.

Hoy referimos la igualdad a muchos otros elementos: igualdad ante la ley, igualdad política, igualdad económica e igualdad de oportunidades. Notemos que Aristóteles trata, en cierto modo, de la igualdad económica en el libro II.

Se piensa que la igualdad ante la ley fue una adquisición del Estado liberal de derecho; que la igualdad política se perfeccionó, por lo menos teóricamente, con el sufragio universal; y que la igualdad económica y de oportunidades sigue siendo el caballo de batalla de la democracia liberal.

Es obvio, pues, que el análisis de Aristóteles está superado en aspectos básicos.

Los otros factores de análisis en función de las categorías socioeconómicas, también son obsoletos al menos en los términos correspondientes a la época actual.

2) *La oligarquía*

No hemos tratado sobre este tema a pesar de que Aristóteles se refiere a él en varios de los libros precedentes. Hemos preferido hacerlo en su totalidad en el presente, para equilibrar las introducciones a los diversos libros.

Ya desde el libro II aparece el uso de la oligarquía y demás formas de gobierno, aunque el Estagirita no las define en concreto ni presenta sus características.

Es en el libro III, donde comienza Aristóteles a presentar y analizar las características de la oligarquía: uno es el ciudadano en una democracia y otro en una oligarquía: en las oligarquías, la participación en las magistraturas depende del monto de la propiedad; en una oligarquía la minoría es soberana.

La oligarquía es una de las *politeias* desviadas. Las oligarquías se originaron cuando los aristócratas se enriquecieron con fondos públicos. De la oligarquía se pasa a la tiranía, y de ésta a la democracia.

En el libro IV se determina la caracterización más profunda de la oligarquía.

La oligarquía se define por el gobierno de los ricos, que necesariamente son menos que los pobres. No es una sola la oligarquía sino varias, de acuerdo con las condiciones de fortuna para el acceso a las magistraturas. Las oligarquías tienen sus propias fórmulas para la toma de decisiones.

En el libro V, y a propósito de las revoluciones, Aristóteles nos aclara en no pocos puntos, el sentido de la oligarquía.

La oligarquía tiene como principio de justicia el de pensar que quienes son desiguales en algo lo son en todo, por ser desigual la fortuna. La falta de participación política suele ser la causa de las rebeliones en la oligarquía, ya que una gran mayoría queda por fuera de las decisiones. Y además se presentan la opresión, el desprecio y el mal trato de los gobernantes hacia los gobernados.

La rivalidad entre los propios dueños del poder, suele ser otra causa de disensiones y de la disipación que se presenta entre los ricos.

El buen trato para con los pobres previene las revoluciones en las oligarquías.

Finalmente, en el libro que comentamos, Aristóteles concreta su pensamiento sobre la oligarquía, al enseñarnos cómo debe organizarse una *politeia* oligárquica.

Se dan varias clases de oligarquía, sabiendo que la *politeia* oligárquica es la más ordenada de todas. En ella se dis-

tinguen diversas categorías de propiedades de acuerdo con las cuales se van a conceder las magistraturas más importantes y las de menor significado. Y no deben exigirse muchas más condiciones para obtener esos honores, de manera que un ciudadano que tenga esa fortuna pueda acceder, sin reparo, al cargo, con tal que pertenezca a lo más selecto del pueblo.

Otras oligarquías de tipo dinástico y aun tiránico, son más rigurosas en las condiciones para acceder a los diversos cargos y exigen más vigilancia. Esta crece en proporción al grado de desnaturalización de la oligarquía. De tal manera, que el mantenimiento del *orden* es la forma ordinaria de salvaguardar la oligarquía.

En forma semejante a como procedió en lo atinente a la democracia, relaciona Aristóteles la oligarquía con factores socioeconómicos. Cuatro son las categorías de la población: agricultores, artesanos, mercaderes y jornaleros. No habla de los pastores y divide categorías que antes unía en una sola. E introduce un factor nuevo: las fuerzas aptas para la guerra, que son, en orden descendente: caballería, hoplitas, infantería ligera y náutica. El orden está dado por la abundancia o escasez de fortuna.

Lo que sigue es sumamente oscuro y no se hace evidente el pensamiento de Aristóteles. Tal vez, habría que pensar en asociar el orden necesario para conservarla, y la perduración de ese orden de generación en generación.

El otro factor que interviene, ya expuesto de antemano, es el de facilitar a la plebe cierta clase de participación, con el fin de que la oligarquía tenga más piso y menos enemigos. Pero reservando siempre para los oligarcas el acceso a las magistraturas capitales, mediante altas cargas económicas.

Allí el Estagirita introduce una anotación de sicología política: los pobres se dan cuenta de cuán alto se paga por el poder y entonces se muestran comprensivos con los gobernantes, máxime cuando éstos se portan magníficamente mediante regocijos y ornatos públicos.

No añade más Aristóteles en su análisis sobre la oligarquía.

Pero, con lo dicho, creemos que todos los análisis son suficientes para entender lo que significa la oligarquía dentro del pensamiento de Aristóteles.

En la actualidad, el término *oligarquía* casi que se reserva para un lenguaje común y no científico. Se habla más de *democracia* y de *dictadura,* matizando ambas voces de acuerdo con los diferentes sistemas políticos. Y se usan, como ya lo hemos señalado, mil otros términos distintos a los de origen aristotélico para caracterizar las formas de gobierno.

Generalmente hablando, podríamos afirmar que la mayor o menor concentración de los recursos del poder puede ser una forma aceptable de análisis para determinar los diversos regímenes.

Por lo tanto, el criterio de Aristóteles ya es obsoleto, a saber, que se exija más o menos fortuna para ocupar las magistraturas y así el dominio de las decisiones políticas.

El análisis presentado por el Estagirita estaba adecuado al tamaño de la *polis* y al grado de desarrollo económico de la época.

Hoy sigue siendo cierto que en muchos regímenes, aun de los denominados formalmente democráticos, los más altos cargos públicos se reservan para personas que concentran los recursos del poder, especialmente de naturaleza económica. En el caso de las dictaduras, es más bien la fuerza (elemento a su vez complejo) la que determina la detentación del poder.

Pero, por lo demás, el crecimiento de las burocracias ha hecho que ocupen los cargos públicos secundarios toda una serie de personas de clase media o aun desheredados de la fortuna.

Lo que sí sigue siendo cierto, y es reprochado por Aristóteles, es que muchos de estos cargos se ocupen con el único fin de lucro económico.

Pudo ser cierto, en épocas relativamente superadas, que el gobierno en general y los cargos públicos tuvieran relación con algunos elementos socioeconómicos. Los apellidos y la cuna fueron decisivos para ocupar la presidencia en nuestro medio durante algún tiempo. Los terratenientes ejercieron

larga influencia sobre las decisiones políticas. Y hoy todavía se hacen algunos análisis políticos con base en influjos de ciertos estamentos, categorías sociales e instituciones que supuestamente dominan la decisión política.

Habría que decir que la relación que establece Aristóteles entre el gobierno y "las partes principales de la población" es aún válida como forma de análisis para cierta clase de gobiernos.

Lo importante, para el caso, que nos deja Aristóteles es la profundidad en su análisis que relaciona entre sí una serie de elementos que *realmente* explican el fenómeno que se propone estudiar. No se queda en las simples apariencias, sino que sabe descubrir el meollo del asunto mediante correlaciones que todavía hoy encontramos válidas.

— VI —

1. Se ha explicado antes cuántas y cuáles son las variedades del [poder] deliberativo y supremo de la *politeia,* del ordenamiento de las dignidades, de los dicasterios, cuáles responden a cada *politeia,* qué [ocasiona] la ruina y salvación de las *politeias,* y, en fin, en dónde se origina [su ruina y salvación], y por qué causas.

Mas como sucede que existen varias formas de democracia e igualmente de las demás *politeias,* no sería inútil examinar y determinar el modo de organización que es apropiado y ventajoso para cada una. Además, hemos de investigar también las combinaciones de todos esos modos mencionados, [es decir, deliberativo, magisterial y judicial], pues tales acoplamientos hacen mezclar
1317a [parcialmente] las *politeias,* de modo que hay aristocracias oligárquicas y *politeias* un tanto democráticas. Digo, las combinaciones que deben examinarse, y no han sido consideradas hasta el momento, por ejemplo, si [la organización del poder] deliberativo y el electivo de honores se ha de constituir oligárquica y los dicasterios aristocráticamente; o estos [últimos] y el [poder] deliberativo oligárquica y lo de las dignidades aristocráticamente, o que de algún modo no se den todas las maneras propias de una *politeia.*

También se ha explicado ya qué clase de democracia armoniza con qué clase de *polis;* asimismo cuál de las oligarquías [se acomoda] a cada pueblo, y cuál conviene a cada una de las restantes *politeias.* A su vez, [como] conviene aclarar no sólo cuál de estas *politeias* [es] la mejor para [cada] *polis* sino también cómo se deben establecer unas y otras, procedamos con brevedad.

Primero hablemos de democracia en general, que [dará] luz al mismo tiempo acerca de la *politeia* opuesta, que es la que algunos denominan oligarquía. Para tal investigación hemos de tener en cuenta todas las [características] democráticas, y las que se supone [acompañan] a las democracias: pues tales combinaciones darán lugar necesariamente a [muchas] variedades de democracia, y [a que] exista más de una democracia diferente.

Dos son las causas porque las democracias son variadas: primero, las explicadas antes, [a saber] que los pueblos son distintos (en ocasiones es una masa campesina, otras veces son artesanos y jornaleros[1]; y si la primera de éstas se une a la segunda, y a su vez la tercera a las otras, la diferencia consiste no sólo en que la democracia se vuelve mejor o peor, sino que no [volverá a ser] la misma). Segunda, sobre la cual vamos a hablar ahora: las características que acompañan a las democracias y se suponen propias de tal *politeia* que, al combinarse, hacen democracias distintas, porque una va acompañada de menos elementos, otra de más, otra de todos juntos.

Es útil, pues, conocer cada una de ellas con el fin de establecer cualquiera que a uno se le antojare escoger, o para hacer las reformas [del caso].

Los fundadores de *politeias* procuran reunir todos los [atributos] conformes con una hipótesis [fundamental], pero yerran en la aplicación, según arriba se dijo, sobre todo en lo referente a la destrucción y preservación de las *politeias*. Tratemos ahora de los requisitos[2] [indispensables], de los [principios] éticos y de los fines [de la democracia].

---

[1] Véase libro III, nota 26.

[2] En griego, ἀξίωμα "lo que parece o se estima como justo", literalmente. "Principio, sentencia, proposición tan clara y evidente que no necesita demostración" *(Dicc. Acad.)*.

2. La libertad [es] el postulado[3] de la *politeia* democrática (esto es lo que suele decirse, entendiendo que en sólo esta *politeia* se disfruta de libertad: pues dicen que toda democracia tiende a este objetivo).

1317b Una [característica] de la libertad [es la de] ser gobernados y, a su turno, gobernar, pues lo justo, lo democrático, radica en tener igualdad conforme al número y no al mérito; y, siendo esto la justicia, el pueblo es nenecesariamente soberano, y lo que decida la mayoría eso es el fin y esto es lo justo. Es menester, dicen, que cada uno de los ciudadanos tenga lo mismo: de modo que en las democracias suele suceder que son más poderosos los pobres que los ricos; por ser más [numerosos], y la decisión de la mayoría es soberana. Este es un signo de libertad, que todos los demóticos consideran como una norma [esencial] de esa *politeia.*

Otra [característica es] vivir cada cual como le plazca. Esto es, dicen, resultado de la libertad, puesto que vivir como no se quiere es propio del esclavo. Este es el segundo elemento [definitorio] de la democracia: de donde se ha seguido el no dejarse gobernar por nadie, si es posible, o cuando más, por turno, a más no poder; la cual [característica] contribuye a la libertad basada en la igualdad.

Siendo tal el punto de partida de este régimen, las siguientes [máximas] son demóticas: que todos los dignatarios sean escogidos entre todos; que todos gobiernen sobre cada uno, y, a su turno, cada uno sobre todos; que los magistrados se designen por suerte, bien sean todos o aquellos que no requieren experiencia y habilidad [especiales]; que no haya oficios [dependientes] de tasas de propiedad, o [que baste:] la más baja; que nadie desempeñe el mismo [cargo] dos veces, o raras veces, o pocos,

---

[3] En griego ὑπόθεσις: "Suposición de una cosa, sea posible o imposible, para sacar de ella una consecuencia" *(Dice. Acad.).*

excepto los militares; que los oficios sean de corta duración todos, o el mayor número posible; que todos desempeñen la judicatura, sean quienes sean, y conozcan de todos [los asuntos en cualquier materia], o la mayoría y los más graves y más importantes, tales como el de la rendición de cuentas [de los magistrados] y de la *politeia,* igual que los contratos privados; que la asamblea [popular] sea soberana en todo y en lo más importante. Pero ningún magistrado debe ser soberano de nada, o cuando más, de muy poco. (La *bule* [es] la más demótica de las magistraturas, cuando no hay abundancia de recursos para pagar [un sueldo] a todos: porque éste resta fuerza a este oficio; ya que el pueblo avoca a sí todos los pleitos cuando es bien remunerado, según lo dicho arriba en la discusión precedente[4].)

Otra [característica es] también la paga a todos —asamblea [popular], dicasterios [y otros] cargos—; si no, a las magistraturas y a los dicasterios y a la *bule* y a las asambleas supremas, o a quienes [desempeñan] cargos que necesitan hacer mesa común[5] con otros. Y puesto que la oligarquía se define por el linaje, bienes y cultura, las [características] democráticas parecen todo lo contrario de éstos, [es decir,] baja extracción, escasez y vulgaridad [de profesiones].

1318a [Otra característica es] que ninguno de los cargos es vitalicio, y si alguno [de éstos] ha sobrevivido a una antigua revolución [debe] despojársele de sus atribuciones, y [designárselo] por sorteo.

Esta es, pues, [la nota] común a las democracias.

Mas sucede con frecuencia que la democracia que se considere tal, y el *demos*[6] [que verdaderamente lo

---

[4] Cfr. 1299b-1300a.

[5] Véase libro II, nota 26.

[6] *Demos:* literalmente, "populacho". Se toma también por el pueblo común que mora en el campo; y *en sentido político,* "el pueblo soberano, los ciudadanos libres".

es], son el resultado de la justicia que se reconoce como democrática (es decir, que numéricamente todos tienen lo mismo). Porque igualdad es que no manden más los pobres que los ricos, ni sean amos los primeros[7], sino todos por parejo según el número. Así podría pensarse que en tal *politeia* existe la igualdad y la libertad.

3. Continuemos con [otro problema]: ¿Cómo obtener la igualdad [política] ? ¿ Será menester dividir el patrimonio [en dos grupos, de tal manera que] el de mil [personas] sea igual en valor al de quinientos, y que mil tengan igual [poder] que quinientos? O, si no debe establecerse la igualdad según dicha [proporción], sino dividir los primeros de esa manera, ¿ [deberá] tomarse igual cantidad de los quinientos que de los mil, para hacerlos [amos y] señores de las elecciones y de los dicasterios? ¿Es esta *politeia* la más justa según la justicia demótica, o más bien la [otra que procede] según el [número de] gente?

Los demóticos creen [que el criterio] de lo justo es el parecer de la mayoría; por el contrario, los oligarcas [creen que es] lo que parezca a los más ricos, pues hay que juzgar, dicen, de acuerdo con la cuantía de bienes. Ambos [puntos de vista] encierran, sin embargo, desigualdad e injusticia. Si [es] lo que opinen los pocos, [lleva] a la tiranía (pues si una persona tiene más que los demás ricos, justo es que él gobierne solo, según la justicia oligárquica); pero si es lo que parece a la mayoría numérica, se cometerá injusticia confiscando las [propiedades] de los ricos por ser menos, según expusimos antes[8].

La igualdad en que estén de acuerdo ambos es lo que debe examinarse [a la luz de] la definición de justicia que den unos y otros.

---

[7] Cfr. 1291 b.
[8] Cfr. 1281 a.

Dicen, pues, que la decisión de la mayoría de los ciudadanos debe ser [ley] suprema. Concedido, pero no del todo. Pues sucede que dos elementos [integran] la *polis,* ricos y pobres: ha de prevalecer [como ley] cuanto decidan una y otra parte, o la mayoría; mas si están en desacuerdo, lo que [opine] tanto la mayoría como aquellos cuyas posesiones sean mayores. Por ejemplo, si los [ricos son] diez y los [pobres] veinte, y aprueban seis de los ricos unas [medidas], pero quince de los pobres [no], y cuatro de los ricos están con los pobres, y cinco de los pobres con los ricos: [en ese caso], sumando [los bienes de] las dos partes, prevalecerá [la opinión] de cualquiera de aquellos dos cuyos bienes superen al contrario. Si empero resultaren empatados, habrá de considerarse la dificultad análoga a aquella cuando la asamblea [popular] o un tribunal se encuentra dividido: se recurre al sorteo o a otro [expediente] por el estilo.

1318b Respecto a la igualdad y la justicia, por muy difícil que sea dar con la verdad, no obstante es más fácil consultar la suerte que persuadir a quienes pueden obtener ventajas [personales]; porque andan siempre en busca de igualdad y justicia los débiles, mientras que los poderosos no se preocupan de eso.

4. Cuatro son las democracias que existen. La mejor es por orden la primera, como se explicó en las discusiones previas[9]. Es también la más antigua de todas. Digo la primera, en el sentido en que uno puede ordenar en grupos, diversos tipos de *demos.* El mejor es el campesino, tanto que se puede hacer una democracia donde la gente vive de la agricultura y del pastoreo. Por no tener mucha propiedad [suele] estar ocupada, por lo cual no [puede] asistir a la asamblea [popular] con frecuencia; por carecer de lo necesario, se lo pasa en el trabajo y no codicia ,1o ajeno, sino que para ellos es

[9] Cfr. 1291 b.

más agradable entregarse al trabajo que a la política y desempeñar magistraturas, cuando no se sacan remuneraciones de los cargos; pues la mayoría aspira más a la utilidad que a los honores. Una prueba: [los campesinos] soportaron las viejas tiranías como soportan [hoy] las oligarquías a condición de que no se les impida trabajar, ni se les arrebate nada: porque los unos se enriquecen pronto y los otros no sufren necesidad.

Además, el tener derecho al sufragio y de llamar a cuentas [a los empleados públicos] satisfaría cualquier ambición. Y en algunos pueblos, como en Mantinea[10], a la mayoría les basta que les reconozcan su capacidad de deliberar, aun cuando en las votaciones de los gobernantes no participen más que unos cuantos [escogidos] por turno entre todos. Así esto puede considerarse como un esquema de democracia, [de acuerdo a] como pasaba en Mantinea.

Por eso es provechoso, y suele hacerse, en la susodicha democracia, que todos elijan los magistrados y exijan la rendición de cuentas, y hagan de jueces, pero que, en cambio, los altos [cargos] sean desempeñados por elección y con base en la fortuna; los otros según alta [tasa de propiedad], o sin consideración de ésta, sino de la capacidad [individual]. Así, necesariamente, se gobierna bien a los ciudadanos (porque los oficios siempre serán [desempeñados] por los más honestos), con el consenso del pueblo que no envidia a los hombres a quienes estima.

---

[10] *Polis* del Peloponeso (véase libro II, nota 112) situada en posición estratégica muy importante por dominar los caminos que van de la Argólida a Orcómenos y Tegea (*Il.* 2, 607; HEROD. 4, 161, etc.; TUCÍD. 5, 65). Está formada de la agrupación de cinco aldeas primitivas, y es gobernada por la facción demócrata. El sistema de gobierno de esta *polis* puede remontarse al año 421 a. C, cuando se establece, como condición para el ejercicio de los derechos políticos, la posesión de un mínimo de tierra cultivable, cuyo precio se mantiene bajo, de propósito. Esto evidentemente anima a los habitantes a conseguir su parcela y a convertirse todos en agricultores.

Por su parte, a los hombres de bien y a los notables satisface tal organización: ya que no serán gobernados por [gente] inferior, y. quienes gobiernen [lo harán] con justicia, porque serán otros quienes pedirán cuentas. Pues es provechoso depender de alguien, y no poder hacer lo que a uno se le antoje. La libertad para hacer lo que uno quiera no puede refrenar [el fondo de]
1319a maldad de cada hombre. De donde resulta [que esta precaución es] lo más útil en las *politeias:* que es ser gobernados por los hombres de bien si son pulcros, y el pueblo no sufra menoscabo alguno. Es claro, pues, que ésta es la mejor de las democracias. Y ¿por qué causa? Porque el pueblo era de naturaleza homogénea.

Algunas de las leyes establecidas antaño en muchas [regiones] con el fin de convertir al pueblo en [comunidad] agrícola, son plenamente provechosas: no se permitía en absoluto poseer más de cierta cantidad de tierra, o a gran distancia de la *polis* y de la [Acró]*polis.* Estaba prohibido otrora en numerosas *polis* enajenar los lotes primitivos [heredados]. Existe asimismo la ley que dicen ser de Oxilo[11] con disposición parecida, que prohibe hipotecar determinada parte de tierra de los [individuos]. Pero actualmente debe rectificarse con la ley de [los] Afiteos[12], [que] es práctica para lo que estamos diciendo. Éstos, en efecto, aun cuando hay muchos y poseen escaso territorio, todos la trabajan en común: porque no se gravan las posesiones enteras sino que distribuyen [los impuestos] según tales parcelas de tierra que los [mismos] pobres pueden exceder la tasa [establecida].

Después de la comunidad agrícola la mejor democracia es aquella donde hay pastores y viven del ganado.

[11] Rey de Elis, al noroeste del Peloponeso. Parece que allí se estudia con especial cuidado la conveniencia y bienestar de los pequeños terratenientes esparcidos por todo el territorio (POLIB. 4, 73, 8).

[12] Habitantes de Afitis, ciudad de Macedonia en el istmo de Palene.

Tiene mucho de similar con la de la agricultura. Para las acciones guerreras son especialmente ejercitados y robustos de cuerpo y capaces de vivir a la intemperie.

Casi todas las otras muchedumbres que componen las restantes democracias, son muy inferiores a ésta, porque su [género de] vida [es] inferior, y esa gente — la de los artesanos y hombres de negocios y jornaleros — no participa en un trabajo noble. Además, todos esos [individuos] no hacen sino andar merodeando en el ágora y en la *polis.* Y, por así decirlo, no está contenta sino en las asambleas [populares]. En cambio, los labriegos, dispersos como están en el país, no se reúnen ni necesitan juntos de tales reuniones.

Donde ocurre que el territorio es tan extenso que [el campo] dista mucho de la *polis,* con facilidad se crea una excelente democracia y una [buena] *politeia.* El pueblo se ve obligado a construir sus mansiones en los campos, de manera que, aun cuando haya gente [habituada] al ágora, la democracia no puede celebrar asambleas [populares] sin la gente del campo. Queda dicho cómo hay que constituir la democracia mejor y primera. Respecto a las otras es evidente: porque han de divergir
1319b progresivamente de ésta y el pueblo será siempre cada vez inferior.

La postrera [forma] de [democracia], por participar todos en ella, no es [conveniente] a toda *polis,* ni es fácil que perdure, a menos que esté bien regulada por las leyes y las [buenas] costumbres. (Las [causas que] concurren a destruir esta y las demás *politeias,* se han expuesto antes casi en su totalidad.) Con el objeto de constituir esta democracia y afirmar el poder del pueblo, suelen los cabecillas incluir el mayor [número] de gente, y darles [el derecho de] ciudadanía no sólo a los [hijos] legítimos sino también a los bastardos y de los que tienen un solo progenitor ciudadano, el padre o la madre. Esta práctica es propia más que nada de esta [clase de] democracia. Así han solido proceder los demagogos. No

obstante deben incrementarse [los ciudadanos] hasta que la masa sobrepase el número de notables y [elementos sociales] medios, y no franquear [ese límite]. Pues si lo sobrepasa se desordena la *politeia,* y los notables se irritan más y difícilmente soportan la democracia, como sucedió y fue [la] causa de la insurrección en Cirene[13]. Un pequeño inconveniente pasa inadvertido, pero al crecer un poco más no se le pierde de vista.

Providencias útiles para [mantener] esta democracia son aquellas de que se valió Clístenes[14] cuando quiso aumentar la democracia; y las que fundaron la democracia en Cirene. [Consistió en] aumentar distintas *files*[15] y *fratrías*[16]*;* reducir a pocos y comunes los ritos religiosos particulares; e ingeniarse sobremanera para que unos con otros se amalgamaran, y se disolvieran las antiguas conexiones [sociales]. Más aún, todas las medidas [de origen] tiránico tampoco dejan de ser demóticas, digo, por ejemplo, la anarquía de los esclavos (que hasta cierto [punto] sería ventajosa), igual que [la emancipación] de las mujeres y niños, y el [permitir] que cada cual viva como se le antoje. Para esta *politeia*

---

[13] Capital de la Cirenaica, al norte de África y fundada en 631 a. C. por los dorios de Tera (véase libro IV, nota 17). Gran centro comercial, intelectual y artístico, el más importante del África septentrional después de Cartago. La insurrección de que se trata en este pasaje ocurre en el año 401 a. C, según DIÓN SÍCULO 14, 34.

[14] Político ateniense de la familia de los Alcmeónidas, la cual desempeña un papel muy importante en la vida política ateniense. Pese a su ascendencia aristocrática, Clístenes se convierte en un reformador democrático al llegar al poder en 508 a. C. Conserva algunas de las instituciones antiguas, pero crea otras más vigorosas y efectivas: los viejos distritos administrativos (ναυκράριαι) pierden mucho de su poder, y al Areópago (véase libro II, nota 136) se quitan algunas de sus prerrogativas; las *files* (véase libro II, nota 12) jonias son reemplazadas por diez *files* nuevas *(demos;* véase libro IV, nota 95), y se aplica el sistema decimal a toda la organización política y administrativa de la *polis* ateniense. Dos años después, Clístenes desaparece del escenario político, pero ha dejado firmes reformas y ha establecido el otsracismo (véase libro III, nota 54).

[15] Véase libro II, nota 12.

[16] Véase libro II, nota 11.

habrá el mayor apoyo, pues para mucha [gente es] más agradable una vida desordenada que sobria.

5. La principal tarea del legislador y de los que quieren fundar una *politeia* de esta clase no [es] únicamente cómo establecerla, sino más bien cómo conservarla. Pues no es difícil que cualquier forma de *politeia* se sostenga uno, dos o tres días. De acuerdo con los principios expuestos, [de] cuáles son los preservativos y cuáles [las causas de] ruina de las *politeias,* es preciso tratar de establecer la seguridad de ellos, precaviéndose de los [elementos] corruptores, promulgando una serie de leyes, no escritas unas, escritas otras, de suerte que abarquen principalmente cuanto preserve las *politeias,* y no
1320a debe tenerse como demótico u oligárquico aquello que contribuya a democratizar u oligarquizar[17] la *polis,* sino durante más largo tiempo.

Los demagogos de ahora, por cortejar al pueblo, hacen confiscaciones muchas veces por medio de los dicasterios. Por eso, quienes se preocupen de la *politeia* deben contrarrestar ese [proceder] promulgando una ley por la que ninguna pertenencia de los condenados en juicio pase a ser propiedad pública, sino al sagrado: así los delincuentes ni serán menos cautos (porque de todas maneras se les castigará), y la masa votará menos contra los acusados, pues no recibirán nada. Además, reducir al mínimo siempre los juicios populares que se realizan, y reprimir con graves penas a quienes presentan acusaciones falsas: pues no suele acusarse a los demóticos sino a los notables. Es preciso que todos los ciudadanos sean especialmente benévolos con la *politeia,* o por lo menos, no tratar como enemigos a los magistrados.

Supuesto que las democracias extremas son poliantrópicas[18] [o multitudinarias] y con dificultad se reú-

[17] Véase libro II, nota 51.
[18] *Poliantrópico:* populoso, de población numerosa.

nen asambleas no remuneradas y, [por otra parte,] donde los recursos no alcanzan, el [remunerar] suscita hostilidad en los notables (porque deben obtenerse a base de impuestos, de confiscación y de injusticias de los dicasterios, lo cual ha arruinado ya muchas democracias); donde, pues, los ingresos no alcanzan deben convocarse pocas [reuniones de la] asamblea, y sí dicasterios de muchos [miembros], pero durante días contados (pues tiene la ventaja de que los ricos no teman las expensas, aun si los acaudalados no reciban honorarios y los pobres sí; otra ventaja es que las causas son mucho mejor juzgadas: porque los pudientes no quieren pasar muchos días lejos de sus [negocios] privados, pero lo aceptan por poco tiempo).

Donde empero hay recursos no [debe] hacerse lo que hacen ahora los demagogos (distribuyen el excedente: [el pueblo] recibe, y en seguida ya está necesitando lo mismo: pues tal ayuda a los pobres es un tonel perforado[19]). Es menester que el demótico verdadero considere cómo la muchedumbre no sea demasiado indigente. Pues esto es causa de que la democracia se pervierta. Debe inventarse cómo haya prosperidad duradera. Y como esto interesa también a los pudientes, debe acumularse en un fondo cuanto se recoja de los impuestos, para distribuirse entre los pobres; en especial, si es posible, suministrar [les] con qué comprar una parcela [de tierra], o siquiera la base para una empresa comercial y agrícola; y si no es posible con todos, al menos
1320b distribuir por turnos según las *files* u otras divisiones [cualesquiera]; y mientras tanto, que los ricos aporten el salario para las asambleas [populares], indispensables,

[19] Alusión velada al mito de las cincuenta hijas de Dánao. Éste huye primero de Egipto para escapar a la enemistad de sus cincuenta sobrinos, y se establece en Argos. Los sobrinos le siguen a Grecia para pedir la mano de las primas. Pero en las noches de las bodas, las muchachas, obedeciendo

eximiéndolas de inútiles cargas superflúas[20]. Los Cartagineses, gobernándose así, han ganado la simpatía del pueblo: envían con regularidad a algunos del pueblo a las villas vecinas para que se enriquezcan.

Es [propio] asimismo de [seres] generosos y de los notables de sentido común el dividir a los necesitados y proporcionar [les] bases [económicas] para que se pongan al trabajo. Digno de imitación el [ejemplo] de los Tarentinos[21]: haciendo comunes sus bienes en beneficio de los pobres conquistan la benevolencia del pueblo. Más aún, han dividido en dos [clases] todos los oficios, unos por votación, otros por sorteo; los de sorteo, para que el pueblo mismo tome parte [en ellos]; los de votación, para que sean mejor gobernados. Esto puede lograrse también repartiendo la misma magistratura a los [designados] por sorteo, y por elección. Queda dicho cómo deben organizarse las democracias.

6. De lo anterior resulta bastante claro cómo hay [que ordenar] las oligarquías. [Partiendo] de las [disposiciones] contrarias se debe colocar cada oligarquía frente a la [correspondiente forma] contraria [de] democracia, y considerar la oligarquía más ordenada y primera esta que es la [más] afín a la que llaman [propiamente] *politeia:* [en] ella deben distinguirse las [tasas de] propiedad, haciendo menores unas, mayores otras; las menores, para la participación en los cargos indispensables; las mayores, para las más importantes. Es lícito a quien posea [la tasa requerida] participar del honor de la *politeia,* lo cual introduce [buena] cantidad [de gente] del pueblo gracias a la propiedad [indivi-

---

a su padre, dan muerte a sus maridos y les cortan la cabeza. En castigo son ellas condenadas al Hades, donde deben llenar incesantemente de agua un tonel desfondado...

[20] Al hablar de "inútiles cargas superfluas", Aristóteles alude a las costosas *liturgias* (véase libro II, nota 121), carga pesada para los económicamente acomodados.

[21] Habitantes de Tarento (véase libro IV, nota 24).

dual], con lo cual ellos se harán más fuertes que quienes no participan [de la misma]: y siempre deben recibirse [para estas funciones] a [ciudadanos] comunes escogidos de lo más selecto del pueblo.

De igual manera, para organizar la siguiente [forma de] oligarquía, hay que ser un poco [más riguroso]. La más dinástica y tiránica de las oligarquías, [que es] la opuesta a la extrema democracia, exige tanto mayor atención cuanto es peor.

Así como los cuerpos en buen estado de salud y los barcos en maravillosas condiciones para navegar resisten mejor, gracias a la tripulación, [cualesquiera] vicisitudes sin ser arruinados por ellas, y en cambio los cuerpos enfermos y los barcos mal ensamblados y de pésima dotación, son incapaces de soportar el menor azar, de la misma manera las peores *politeias* necesitan la máxima vigilancia.

1321a La poliantropía[22] [o multitud de ciudadanos] salva de ordinario las democracias (pues esto es la antítesis de la justicia, según el mérito). Mas la oligarquía debe lograr la salvación evidentemente por lo contrario, por el buen orden.

7. Siendo cuatro las partes principales de la población —la agrícola, la artesana, la mercantil y la jornalera—, y cuatro [las fuerzas] aptas para la guerra —la caballería, la de los hoplitas[23], la [infantería] ligera, y la náutica—, dondequiera que el país sea apropiado para la caballería allí es naturalmente posible implantar una oligarquía poderosa (la seguridad para los habitantes depende de esta fuerza, y la cría de caballos es [propia] de los dueños de grandes fortunas); donde [sea apto para] la de hoplitas, [convendrá] la siguiente [forma de] oligarquía, (pues [el servicio de] hoplitas es

[22] Véase nota 18.
[23] Véase libro II, nota 48.

más de ricos que de pobres); la [infantería] ligera y la náutica son totalmente demóticas.

Hoy en día donde esta última es numerosa, en caso de discordia [los oligarcas] llevan la peor [parte]. El remedio hay que aprenderlo de los estrategos que en la guerra combinan la fuerza de la caballería y de los hoplitas con los contingentes de [infantería] ligera. Así [es como] en las revoluciones los demóticos dominan a los ricos, pues siendo infantes combaten más fácilmente a la caballería y a los hoplitas.

Crear de [elementos populares] una fuerza tal es crearla contra uno mismo. [Los hombres, pues,] deben dividirse por la edad, y como unos son mayores y otros jóvenes, los [padres] deben enseñar a sus hijos, cuando aún son jóvenes, movimientos ágiles y ligeros, a fin de que en saliendo de muchachos sean atletas [verdaderos] en tales [ejercicios].

Y [hay que] dar participación en el [problema, o en las magistraturas] a la plebe, bien sea, como se explicó arriba, con la adquisición de la propiedad [fijada], o como entre los Tebanos[24], a quienes durante un tiempo [prescrito] se han abstenido de trabajos mecánicos; o como en Masalia[25], mediante una selección de méritos, tanto [de los que están] dentro del *politeuma*[26] como fuera [de él].

A las magistraturas supremas, que han de conservar [los que pertenecen a] la *politeia,* deben imponerse cargas [costosas], a fin de que el pueblo de buena gana renuncie [a ellas], y sea comprensivo con los gobernantes, viendo cuán caro pagan el poder. De acuerdo [con esto], bien está que [los gobernantes] hagan espléndidos sacrificios al posesionarse, y hagan construir algún [edificio] público con el fin de que el pueblo, participando

---

[24] Véase libro III, nota 27.

[25] Véase libro V, nota 101.

[26] Véase *Prólogo* del traductor, I, b.

en los festines y admirando hermoseada la *polis* con ofrendas, y edificaciones, vea complacido la permanencia de tal *politeia.* A lo cual se añadirá que habrá memoriales de la munificencia [de los ricos].

Esto, sin embargo, no se estila hoy en las oligarquías, sino todo lo contrario: se busca más el lucro que
1321b la honra. Por eso, mejor será llamarlas pequeñas democracias. Y baste con esto acerca de cómo deben organizarse las democracias y las oligarquías.

8. Consiguiente a lo dicho es distribuir de manera recta lo referente a las dignidades, cuántas, cuáles, a quiénes [corresponden], como se ha explicado primero. Que una *polis* exista sin las magistraturas necesarias es imposible, como es imposible que se administre bien sin las [relacionadas] con el buen orden y la armonía. En las *[polis]* pequeñas necesariamente son pocos los cargos [públicos], en las grandes muchos más, conforme se notó antes. Pero no debe ignorarse cuáles [magistraturas] conviene reunir, y cuáles separar.

El primer servicio indispensable tiene relación con el ágora, para lo cual conviene que haya un magistrado que inspeccione los contratos y la *eucosmia* [o buen orden]. Es prácticamente necesario en todas las *polis* que unos compren y otros vendan [mercancía], según que han menester recíprocamente. Es el [medio] más rápido para [alcanzar la] autarquía, por la cual parecen reunirse [los hombres] en una sola *politeia.*

El segundo servicio siguiente y afín [se refiere] a la *polis*, cómo sea el embellecimiento de [edificios] públicos y privados, cómo se mantengan y reparen las edificaciones en peligro y los caminos, y respecto a linderos establecidos, cómo se conserven sin pleitos, y así las demás funciones de superintendencia. La mayoría [de la gente] denomina astinomia[27] este oficio, pero tiene

[27] Véase libro II, nota 31.

numéricamente más subdivisiones en las *polis* más poliantrópicas, en que otros [oficiales] atienden a otras [cosas], por ejemplo, los constructores de murallas, los inspectores de fuentes [públicas] y los centinelas de puertos[28].

Hay otro [oficio] necesario y próximo a éste, con las mismas [atribuciones], pero que es [ejercido] en el campo y fuera de la *polis.* Llámanse estos empleados, unos agrónomos[29], otros hiloros[30].

Tres son estos servicios, más otro cargo en el cual paran los ingresos públicos, que se custodian y distribuyen en cada provincia: se los denomina recaudadores y tesoreros.

Hay otro cargo de los que registran los contratos privados y los veredictos de los dicasterios. Y, además, el registro de los procesos y su institución. En ciertos lugares se subdividen entre varios, aun cuando uno [tiene] jurisdicción sobre los demás. Los apellidan custodios de los archivos sagrados, superintendentes, registradores[31], y otros títulos similares.

A continuación tenemos el más necesario tal vez y el más difícil de los oficios: es el de la ejecución de los
1322 a condenados y de los que aparecen en los registros [oficiales], y la custodia de los prisioneros. Es difícil por acarrear demasiadas enemistades, pues mientras no haya muchos emolumentos [por delante], nadie arremete con

---

[28] Los términos técnicos que emplea el autor en este caso, son: τειχοποιούς, κρηνῶν ἐπιμελητάς, λιμένων φύλακας, respectivamente. De estos cargos, el curador de la fuente de la *polis* en Atenas es de gran importancia, y esto se ve por el hecho de que el oficio es electivo. El abastecimiento de agua en la *polis* es muy importante, especialmente con ocasión de un incendio, o de un asedio.

[29] Literalmente, *agrónomo* es el "magistrado encargado de las veredas de la región".

[30] Literalmente, *hiloros* significa "inspector forestal".

[31] Los términos técnicos de estos oficiales públicos son: ἱερομνήμονες (que cuidan los bienes sagrados), ἐπιστάται (superintendentes), μνήμονες (memoriosos).

ese oficio ni, una vez aceptado, quiere obrar según las leyes. Pero es indispensable, porque de ningún provecho son los veredictos de los juicios si no se llevan a efecto; y si no existen, tampoco es posible vivir en sociedad con otros, no ejecutándose las [sentencias]. Por eso es mejor que esta magistratura no sea única, sino que varios [miembros] de distintos dicasterios [la desempeñen].

Y respecto a la publicación de los nombres [que aparecen] registrados [como deudores públicos], [se debe] intentar distribuirlos de igual modo, y que algunas [penas] las ejecuten, [quienes desempeñan] otros cargos, en especial los [magistrados] entrantes las de los [magistrados] salientes, y uno sea el que condene y otro [el que] ejecute la sentencia [contra los magistrados] en funciones. Por ejemplo, los astímonos[32] [ejecuten] las de los agoránomos[33] y otros recíprocamente las de éstos. Mientras menos odio [rodee] a los ejecutores tanto más pronto se cumplirán las sentencias. Doble odio hay cuando son idénticos los que sentenciaron y los que ejecutan, pues al ser los mismos [quienes intervienen] en todo, se granjean enemigos de una y otra parte.

En muchos sitios la [magistratura encargada de] custodiar [a los presos] es diferente de la que [los] ajusticia, como en Atenas, la llamada de los Once[34]. Es mejor separarla, y emplear para ello también el [mismo] recurso: pues no es menos necesaria que la anterior, y acontece que las personas honestas sacan el cuerpo en grado sumo a este oficio, y los perversos no pueden hacer de alcaides seguros, estando ellos mismos más necesitados de guardianes que de custodiar a otros.

En consecuencia, no debe haber un solo cargo responsable de los [presos], ni siempre [debe ser] el mis-

---

[32] Véase libro II, nota 31.

[33] Véase libro II, nota 31.

[34] Funcionarios atenienses que "tienen a su cargo la custodia de los presos y la ejecución de las sentencias capitales". Sin embargo, para el *cumplimiento forzoso* de muchos castigos, existen otros encargados.

mo, sino los jóvenes, donde exista una organización de efebos[35] o milicias [juveniles], y otros magistrados han de desempeñar el oficio por turnos.

Estos son los cargos [oficiales] que, por absolutamente necesarios, se colocan en primer lugar; después de ellos, los no menos necesarios, clasificados en más elevada jerarquía, porque requieren suma experiencia y fidelidad: ellos serían los [que se refieren a] la vigilancia de la *polis*, y cuantos se ordenan a los menesteres guerreros. Tanto en paz como en guerra es menester que haya responsables tanto de la defensa de las puertas y de las murallas como de la inspección y entretenimiento de los ciudadanos. En unas partes hay muchos empleados para todo ello, en otras menos, como uno para todos en las
1322b pequeñas *polis*. Los denominan estrategos y polemarcas[36]. Si hay jinetes o infantes, arqueros o marinos, también a veces se crea un oficio para cada caso, que llaman navarquía[37] o hiparquía[38], y taxiarquía[39] y según las correspondientes subdivisiones, los trierarcas[40]

---

[35] *Efebo:* "mancebo, adolescente" *(Dicc. Acad.).* De ἔφηβος (ἐπί, ἥβη: 'llegado a los 18 años').

[36] *Polemarca:* "en la antigua Grecia, uno de los arcontes que era, a la vez, general del ejército" *(Dicc. Acad.).* Cfr. CH. W. FORNARA, *op. cit.*, pág. 208.

[37] *Navarquía:* oficio de *navarca*, es decir, del "jefe o comandante de una armada griega" *(Dicc. Acad.).* En Atenas se les denomina estrategos, pero en Lacedemonia, Acaya, Rodas, Abidos y en otras *polis* se les llama navarcas.

[38] *Hiparquía:* oficio de *hiparca*, esto es, del comandante de caballería ateniense *(magister equitum, praejectus equitutn)*. Comúnmente son dos, elegidos como subordinados a los estrategos pero superiores a los filarcas (véase nota 42). Los hiparcas llevan el registro de la caballería y disfrutan de poder disciplinario sobre sus hombres. Cfr. JENOF., *Hipparchicus,* 1, 7; *Ath. Pol.* 43; 1, 61; 4, 62.

[39] *Taxiarquía:* véase libro III, nota 22.

[40] *Trierarca:* comandante de una trirreme (cfr. libro IV, nota 26). Pero hay algo más: esta es una forma de servicio público que incluye el mantenimiento de un barco de guerra por parte de los ricos, y éstos son escogidos por los estrategos. Normalmente, mientras que las *polis* pagan el equipo y la tripulación, el trierarca debe mantener el barco en buen estado durante el año de servicio. De no hacerlo, su sucesor emprende acción judicial contra él (cfr. CH. W. FORNARA, *op. cit.*, pág. 211).

y locagios[41] y filarcas[42] y análogamente para cuantas subdivisiones [existan]. Pero todo forma una sola clase, la militar. Y ya baste sobre este cargo [público].

Mas, puesto que algunos de los oficios, si no todos, manejan gran cantidad de los [fondos] públicos, ha de haber ciertamente quien también tome razón de las cuentas, y no tenga otras funciones. Unos los denominan auditores, otros contralores, éstos revisores, aquéllos [procuradores] fiscales[43].

Junto a todos estos oficios existe el que es supremo sobre todos [los asuntos de la *polis]*, que a menudo tiene [en sus manos] la ejecución e introducción [de medidas] o preside [la asamblea] del pueblo, donde el pueblo es soberano: pues debe haber una autoridad para convocar [el elemento supremo] de la *politeia.* La llaman en algunos sitios probulía[44] por deliberar previamente; y donde es la mayoría [quien gobierna], más bien *bule.* Estas son prácticamente las dignidades políticas.

Otra forma de superintendencia se refiere al [culto de] los dioses, como la [de los] sacerdotes y curadores de la preservación de los templos existentes y reparación de las edificaciones que amenazan ruina, y de lo demás ordenado a los dioses. En algunos lugares basta una sola superintendencia, por ejemplo, en las *polis* pequeñas; mas en otras [pueden confiarse a] muchas, inclusive a ajenas al sacerdocio, como inspectores de sacrificios y guardianes de templos y tesoreros de las propiedades sagradas[45].

Junto a este [oficio], [viene] el encargado de todos los sacrificios públicos, cuantos la ley no asigna a los

---

41 *Locagio:* comandante de una compañía de cien hombres; 'capitán'.

42 *Filarca:* comandante de la caballería suministrada por cada *file* (véase libro II, nota 12).

43 Los términos griegos correspondientes son: εὐθύνους, λογιστάς, ἐξετασ-

44 Véase libro IV, nota 73.

45 En griego: ἱεροποιούς, ναοφύλακας, ταμίας τῶν ἱερῶν χρημάτων.

sacerdotes, sino que derivan su dignidad del hogar común [de la *polis*]. Los llaman arcontes unos, reyes otros, o también pritanos.

Tales son los oficios indispensables para todas estas [funciones], que [pueden] recapitularse [así]: los relativos a lo religioso, a lo militar, a los gastos, al ágora, a la *polis,* a los puertos y al territorio, a los dicasterios, registros de contratos, ejecución [de sentencias], guardianes [de presos], [intervención de] cuentas, inspección y contraloría de los magistrados, y, en fin, a lo relacionado con las deliberaciones [de la asamblea] sobre [intereses] comunes.

[Los hay,] por otra parte, propios de *polis* más sosegadas y más prósperas, que se preocupan al mismo tiempo de la eucosmia [o vida bien ordenada], y son la
1323 a gineconomía[46], la nomofilaquia[47], la paidonomía[48], la gimnasiarquía[49], fuera de la superintendencia de los certámenes gímnicos y Dionisíacos[50], y otros espectáculos si ocurrieren que celebrar.

Algunos de esos oficios no son evidentemente demóticos, como la gineconomía y la paidonomía, pues los pobres se ven obligados a emplear mujeres y niños como sirvientes a falta de esclavos. Tres son las magistraturas con cuya dirección se eligen los oficios supremos, [a saber] los homofílacos, los probulos, y la bule; los monofílacos [son una institución] aristocrática, oligárquica la de los probulos, y demótica la bule. De todos los cargos, en líneas generales, baste lo dicho.

---

[46] Véase libro IV, nota 79.

[47] *Nomofilaquia:* "preservación de las leyes" (PLAT., *Leyes,* 961 a). Oficio del encargado de hacerlas observar (PLAT., *ibid.,* 755 a, etc.).

[48] Véase libro IV, nota 80.

[49] *Gimnasiarquía:* oficio del *gimnasiarca,* o sea, del superintendente de la preparación atlética en Atenas.

[50] Fiestas celebradas en honor de Dionisio, con motivo de la recolección del vino. Son de cuatro clases, con representaciones teatrales, procesiones, libaciones, etc. Se realizan en diversas fechas del año, y atraen a multitud de forasteros.

INTRODUCCIÓN A LOS LIBROS SÉPTIMO Y OCTAVO

INTRODUCCIÓN A LOS LIBROS SÉPTIMO Y OCTAVO

CARÁCTER GENERAL

La materia de estos libros está muy lejos, en método y contenido, de los tres anteriores, la parte más rica de análisis y contenido político. Podríamos decir que, para Aristóteles, probablemente el libro VII es el más importante, pues quiere hacerlo aparecer como el colofón de los análisis anteriores. Y ciertamente los principios filosóficos le dan una especie de solemnidad y grandeza excepcional.

Sin embargo, para nosotros, concediéndole su importancia, creemos que debería ser un apéndice del libro II. Cayó Aristóteles en la tentación, como cayeron Platón, Hipódamo y algunos otros, de proponer una *politeia* ideal. Claro está que se cuida de darle una base filosófica muy fuerte y que sus precisiones políticas van acompañadas de reflexiones metafísicas, de ética y de antropología política irrebatibles. Pero aun así, las aseveraciones prácticas intentan crear un modelo teórico con tantas virtudes o defectos como pudieron tener las analizadas por Aristóteles en el libro II.

Tratamos conjuntamente los libros VII y VIII porque creemos que este último, lógicamente, no es sino la continuación del libro VII.

I. SINOPSIS DEL LIBRO VII

1) *La introducción*

Previo al debate político, trae Aristóteles una introducción de tipo ético. Para saber cuál es la mejor *politeia*, hay que saber cuál es la vida más deseable, para la comunidad

y para el individuo. La vida mejor para la *polis* y para el individuo es la virtuosa que se acompaña de medios externos que permiten la práctica de la virtud. Hay que anotar que la felicidad del individuo y la de la *polis* coinciden.

La mejor *politeia* es la que permite a todo ciudadano vivir y trabajar prósperamente. Pero la vida puede ser o la práctica del político o la teoría del filósofo. ¿Cuál es la preferible? Ambas han sido elegidas por los que han querido sobresalir en virtud.

Sin embargo, parece que las formas de llevar una vida política son opuestas a la virtud: tanto el gobierno despótico como el político encierran defectos. Hay quienes afirman lo contrario.

Pasa luego Aristóteles a hacer consideraciones acerca de las relaciones entre las formas de gobierno y la virtud, discurriendo sobre diversas posibilidades, con el fin de aclarar el punto de si es preferible la vida práctica o la teórica.

Concluye dando a entender que, para la *polis* y el individuo, la mejor vida es la práctica y en ella reside la felicidad.

2) *has condiciones físicas para una "polis"*

No se puede dar una *politeia* perfecta sin recursos proporcionados a su calidad.

El número de ciudadanos y el territorio son el fundamento de la *polis* o, si se quiere, el "material político" que va a ser ordenado por el legislador.

No es lo mismo ciudad grande que *poliantrépica,* ya que la grandeza no se constituye por la cantidad sino por la calidad. El sobrado número de hombres dificulta las buenas leyes, ya que una multitud excesiva no puede ser ordenada.

En consecuencia, debe optarse por un número de ciudadanos lo suficientemente grande para que haya autarquía, pero dentro de unos límites que permitan el orden.

En cuanto al territorio: que permita la autarquía; que sea de difícil acceso a los enemigos y de fácil salida para los habitantes; que se pueda proteger; que esté situado tanto

hacia el mar como hacia la tierra y que permita el transporte de los productos necesarios.

Se dan muchas ventajas al tener la *polis* acceso al mar: seguridad, buen aprovisionamiento, facilidades en caso de guerra, comercio, poderío náutico.

Pero se presentan algunos inconvenientes, especialmente la infiltración de extranjeros y la poliantropía causada por las actividades que tienen que ver con la dotación marina: no obstante, ambos inconvenientes son fáciles de obviar.

3) *La raza para una "polis" ideal*

Se necesita ser de una naturaleza inteligente y apasionada para ser fácilmente guiado por el legislador hacia la virtud: estas dos características las tienen los Helenos.

En cambio, los pueblos de Europa son apasionados pero sin inteligencia: por eso no tienen organización política y son incapaces de gobernar a los vecinos. Mientras que los asiáticos son inteligentes pero faltos de temple.

4) *Las condiciones necesarias*

a) *Noción.* — Así se pueden denominar los servicios que necesita toda *polis* para llevar una vida verdaderamente autárquica.

Tales servicios se refieren al alimento, artes, armas, dinero, culto divino, discernimiento de interés y derechos recíprocos. A cada uno de estos servicios corresponde una categoría especial: labriegos, artesanos, militares, ricos, sacerdotes, jueces.

Dichas funciones ¿pueden ser desempeñadas indistintamente por cualquier categoría social? Sin duda que hay oficios propios de esclavos que no conviene que sean desempeñados por los ciudadanos.

Pero a los ciudadanos como grupo les corresponde la defensa de la *polis,* la deliberación, la tenencia de los bienes y el sacerdocio. Sin embargo, téngase en cuenta que de acuer-

do con la edad y otras condiciones estos oficios se han de distribuir en grupos separados, o ser ejercidos por turnos.

b) *División entre las categorías.* — Se ha propuesto que la *polis* se divida en varias partes correspondientes a las diversas categorías, para así tener una *polis* militar y otra campesina. Esto se usa en algunos lugares.

Por otro lado, está la institución de las comidas comunales, establecida en muchas legislaciones. Es una institución ventajosa cuando en ella participan todos los ciudadanos: así los ricos como los pobres.

En cuanto a las tierras, la propiedad debe ser de los que tienen armas y su cultivo ha de estar en manos de los labriegos, que deben ser esclavos y periecos.

Una parte de la tierra ha de ser pública y otra de los particulares, preservando la propiedad privada. La pública debe destinarse a sostener el culto y las comidas comunales.

c) *Características del emplazamiento de la "polis".* — El territorio, en consideración a la buena salud, debe estar orientado hacia el este y los vientos del Levante, y protegido contra el Bóreas.

Ha de haber abundancia natural de aguas y fuentes, o si no, se deben construir grandes depósitos para agua lluvia.

Se deben tener posiciones fortificadas de acuerdo con la *politeia.*

La seguridad y la belleza han de ser los criterios para la planeación de las construcciones en la *polis.*

Es mejor circunvalar la *polis* con murallas que sirvan como defensa y, a la vez, como ornamentación.

Los lugares para las comidas comunales deben ser apropiados de acuerdo con las categorías de las personas y las funciones que desempeñan.

5) *Los elementos fundamentales de la "polis"*

Son ellos los gobernantes y los gobernados.

a) Si han de cambiarse o ser los mismos de por vida, eso depende de la educación y de la forma de ser. Porque

si los gobernantes son superiores por naturaleza, han de gobernar a perpetuidad. Pero si no, es preferible que todos participen alternativamente en el mandar y el obedecer. Lo otro sería una injusticia, causa de la pérdida de la *politeia.*

b) El legislador debe cuidar, ante todo, de que la legislación militar y otras se ordenen al establecimiento de la tranquilidad y la paz.

Estos argumentos están envueltos en una serie de consideraciones éticas respecto a las acciones humanas, a los medios y el fin, y a la virtud.

6) *El fin del individuo y de la "politeia"*

El fin de la guerra y la paz y el del trabajo es el descanso. De ahí que el ocio sea el fin natural del hombre mejor y de la *politeia* ideal. Y ésta ha de procurar las virtudes que hagan posible el ocio.

Viene a continuación una digresión acerca de si han de educarse los hombres primero por la razón o por los hábitos.

7) *La legislación sobre procreación y educación*

La perfección corporal de los individuos es parte fundamental de la *politeia* ideal. De ahí que el legislador deba poner gran cuidado en las reglas del matrimonio; en cuanto a la edad de los contrayentes y sus demás condiciones, que deben someterse a la ley ya que la procreación es un servicio público.

El régimen alimentario del niño, el ejercicio físico, el abrigo, los primeros conocimientos, la clase de recreación, la conducta moral, son otros tantos temas con los que concluye el libro VII.

II. SINOPSIS DEL LIBRO VIII

Este libro es una secuencia natural del anterior y se ocupa exclusivamente de la educación de los jóvenes.

1. — El principio básico ya expuesto con anterioridad, es el de que "es preciso educar para cada forma de *politeia,* pues cada una tiene su carácter peculiar que originalmente la formó y que continúa preservándola". Pero, por otra parte, como uno es el fin para toda *polis,* resulta evidente que la educación debe ser una sola e idéntica para todos, y su preocupación ha de ser pública y no privada.

2. — Es menester que ningún ciudadano crea pertenecerse a sí mismo, sino a la *polis,* pues cada uno es parte de ella y el cuidado de cada parte debe naturalmente orientarse al cuidado del todo.

De ahí se deduce que la educación ha de regularse por ley y considerarse como obligación pública.

3. — No se sabe muy bien cómo se debe proceder en la actualidad respecto a la clase de educación que debe darse y en qué forma: si enseñar lo que es útil para la vida, o lo que se extiende a la virtud, o a los conocimientos más altos.

a) Debe enseñarse lo útil que sea indispensable. Las artes liberales y no las serviles.

Concretamente se suele enseñar: lectura, gimnástica, música y dibujo.

b) El descansar también tiene su ocupación propia, que es la diversión. Pero el juego no es indispensable ya que el descanso tiene en sí mismo placer, felicidad y vida bienaventurada.

Sin embargo, la música es un entretenimiento digno de hombres libres.

c) En el aprendizaje se ha de evitar el pragmatismo, porque la búsqueda dondequiera de la utilidad, armoniza menos con seres magnánimos y libres.

d) En educación los hábitos deben ir antes que la razón, y el cuerpo antes que la inteligencia: por lo tanto, a los niños se les debe enseñar la gimnástica y el deporte.

e) La constitución atlética del joven no debe ir en detrimento de su figura. Y, en general, ningún aspecto de la educación debe ser considerado con exclusividad. El ejemplo de los Lacedemonios es clásico para esta clase de análisis.

f) La música, en razón de lo complejo de su naturaleza y finalidad, se debe analizar muy seriamente para ver los límites dentro de los cuales se debe enseñar. En todo caso debe tenerse en cuenta el término medio, el posible y el conveniente, y que con la música no se obstaculicen actividades del futuro y que el cuerpo no se degrade ni se torne inútil para los ejercicios militares y políticos.

III. ELEMENTOS ANALÍTICOS

De acuerdo con el objetivo que se propone en estos libros, Aristóteles vuelve a echar mano de la filosofía, especialmente en el campo de la ética, para dar fundamento a la *politeia ideal.*

1) *Principios metafísicos*

— La disposición de una cosa respecto a otra es proporcionada al grado de excelencia con la cual las naturalezas correspondientes a los diversos estados, se distancian unas de otras.

— Hay diferencia de naturaleza entre el libre y el esclavo.

— En los compuestos naturales, las condiciones necesarias para la existencia del todo no son partes orgánicas del todo.

— Cuando hay una cosa que es el medio y otra el fin, nada común existe entre ellas, sino que una produce y la otra recibe.

— Siempre lo inferior se da por causa de lo superior.

— El cuidado de cada parte debe orientarse al cuidado del todo.

2) *Principios de ética*

— Para averiguar cuál es la mejor *politeia,* se debe determinar qué clase de vida es la más deseable.

— A quien vive bajo un régimen mejor, las circunstancias lo capacitan para obrar mejor.

— Se debe averiguar si la vida mejor para la comunidad es la mejor para los individuos.

— El hombre feliz debe poseer las tres clases de bienes: los exteriores, los del cuerpo y los del alma.

— Nadie puede ser feliz sin tener alguna parte de las virtudes naturales y debe abstenerse de cometer crímenes.

— Los bienes exteriores han de tener un límite, pues su exceso perjudica.

— La virtud no se preserva por los bienes exteriores, sino éstos por aquélla.

— Los bienes del alma, cuanto más excedan más útiles son.

— Tanto se participa de la felicidad, cuanto de la virtud y de la prudencia y se obre de acuerdo con ellas.

— Dios es feliz no en razón de los bienes exteriores, sino Él por sí mismo y por tener una determinada naturaleza.

— La prosperidad es necesariamente distinta de la felicidad.

— Es imposible que tengan prosperidad quienes no realizan buenas acciones.

— No hay acción buena ni de hombre ni de *polis,* sin virtud y sin prudencia.

— La fortaleza de la *polis,* la justicia, la prudencia (y la sofrosine) tienen el mismo carácter y forma por cuya participación todo hombre es llamado valeroso, justo, prudente y sabio.

— La vida mejor, tanto para el individuo como para la comunidad en las *polis,* es la virtuosa, equipada de tales bienes exteriores que pueda practicar las acciones virtuosas.

— La felicidad del individuo y la de la *polis* son una misma.

— Para quienes juzgan que la vida virtuosa es la más deseable, no hay diferencia esencial en dedicarse a la política (práctica) o a la filosofía (teorética).

— Para algunos, la vida política es la mejor, porque es imposible que obre bien quien no hace nada, y la eupragia y la felicidad son una misma cosa.

— Tampoco es verdad que se alabe más la inactividad que el hacer algo: porque la felicidad es actividad y las acciones de los justos y prudentes son la realización perfecta de muchas y nobles cosas.

— Entre iguales, lo bueno y lo justo son la participación de igualdad y semejanza: pues no dar lo igual a los iguales, ni lo semejante a los semejantes, es antinatural y nada contra la naturaleza es bueno.

— La felicidad debe ponerse en la eupragia que comprende tanto la política como la teorética.

— La felicidad es el más alto bien y energía y práctica perfecta de la virtud. Es posible que participen de ella unos pocos y otros nada.

— En dos cosas radica el común bienestar: la determinación correcta de la meta y el fin de las acciones, y el hallazgo de los medios que conduzcan al fin.

— Todos aspiran a vivir bien y con felicidad: unos lo logran y otros no, sea por casualidad, sea por defecto de la naturaleza (pues el vivir bien exige ciertos bienes de fortuna).

— Hay quienes no buscan la felicidad con rectitud, teniendo posibilidad.

— La *polis* mejor gobernada es aquella en la cual hay mejor oportunidad de obtener felicidad.

— Felicidad es el ejercicio y práctica perfecta de la virtud, y ésta no por convención sino en absoluto.

— Es convención lo que es indispensable para conseguir un fin; absoluto, lo bueno en sí mismo.

— Las acciones que pretenden honores y prosperidad son las más nobles. Las correcciones y castigos justos nacen de la virtud, son indispensables y nobles solamente porque son necesarios.

— El varón diligente saca el mejor partido de la pobreza, de la enfermedad y demás infortunios: pero la felicidad está en los contrarios.

— Aquella persona es buena para quien, por ser virtuosa, lo bueno es bueno en absoluto.

— Los hombres creen que los bienes exteriores son causa de la felicidad.

— Unos elementos (los absolutos) deben darse, otros (por convención) procurarlos el legislador.

— En aquellos bienes en que la fortuna es soberana anhelamos que la *polis* sea todo lo que podemos desear.

— La *polis,* en cambio, es virtuosa no por obra del azar sino por el conocimiento y la decisión.

— Virtuosa es la *polis* en donde son virtuosos los ciudadanos que participan de la *politeia.*

— En la *polis* ideal, todos los ciudadanos participan de la *politeia.*

— Suponiendo que todos los ciudadanos fueran virtuosos (en conjunto) pero no individualmente, es preferible esto, ya que a todos acompaña la bondad de cada uno.

— Buenos y virtuosos se hacen los hombres, por tres causas: naturaleza, hábitos y razón. Estas tres deben estar en armonía.

— Muchos hombres obran contra la costumbre y la naturaleza guiados por la razón, si ésta les persuade a obrar de otra manera.

— La vida en su totalidad se divide en ocupación y ocio, en guerra y paz; y de las acciones, unas tienden a lo indispensable y útil, otras a lo pulcro.

— La guerra se da en razón de la paz; la ocupación, en razón del ocio; lo necesario y lo útil, en razón de lo pulcro.

— Deben los hombres poder trabajar y luchar, pero más que todo deben tener paz y ocio y realizar acciones necesarias y útiles, aunque más lo pulcro.

— Puesto que el fin de la comunidad y el de los individuos parecen ser idénticos, el fin del hombre mejor y el de la *politeia* ideal tienen que ser lo mismo; es claro, por consiguiente, que en ambos deben existir las virtudes para el ocio.

— De las virtudes, unas son útiles para el ocio y el descanso, cuyo ejercicio se da de unas en el ocio, y de otras, en el trabajo.

— Para la actividad hace falta coraje y resistencia, filosofía para el ocio, sofrosine y justicia en ambos casos, especialmente en tiempo de paz y desahogo.

— La guerra obliga a ser justos y temperados, mientras que el goce de la prosperidad y el descanso con holgura tienden a hacer insolente al hombre.

— Quienes disfrutan de la felicidad y gozan de todas las venturas terrenales, tienen especial necesidad de mucha justicia, tanto más, cuanto de mayor ocio disfrutan viviendo en tal superabundancia de bienes.

— Es una vergüenza no poder aprovechar los bienes de la vida, y más lo es no poder aprovecharlos en tiempo de paz; sino que, mostrándose excelentes en el trabajo y en la guerra, en la paz y en el descanso no son mejores que esclavos.

— El goce intelectual debe no sólo incluir lo bello sino lo agradable, pues ser feliz consta de estos dos elementos.

— Los placeres inocentes no sólo armonizan con el fin sino con el descanso: y como pocas veces sucede que los hombres obtienen su fin y, en cambio, con frecuencia se relajan y se valen de las diversiones, no en cuanto hay algo más, sino por el placer, sería útil descansar en los placeres derivados de la música.

— El fin no es deseable por nada de lo que ha de venir. Algunos placeres no se dan por nada de lo que ha de resultar, sino de lo ya pasado, por ejemplo, el alivio de los trabajos y del dolor. Por esta causa procuran los hombres la felicidad que estos placeres producen.

— La prosperidad es necesariamente distinta de la felicidad, pues la causa de los bienes exteriores al alma es espontánea, fruto del azar, mientras que nadie es justo ni prudente por azar.

3) *Principios de antropología*

— Si el alma es más preciosa que los bienes materiales y que el cuerpo, en absoluto y con respecto a nosotros, necesariamente la menor disposición de cada uno guardará analogía con los otros.

— Si los bienes son naturalmente deseables por causa del alma, quienes tengan inteligencia deben elegirlos y no el alma por causa de aquéllos.

— Por naturaleza se da diferencia entre el libre y el esclavo.

— Se distinguen dos partes en el alma, una de las cuales posee en sí lo racional; la otra no la posee en sí, pero es capaz de obedecer a la razón. Y a aquéllas, decimos, pertenecen las virtudes, según las cuales un hombre se llama en alguna manera bueno.

— Mejor es lo que posee la razón. Ésta se divide en dos, según nuestra costumbre de distinguir: una es la razón práctica, teorética la otra.

— Las actividades del alma tienen su relación análoga y las de la parte mejor por naturaleza, deben ser preferidas para los capaces de alcanzar todas. Pues siempre para cada hombre lo preferible es alcanzar lo máximo posible.

— Hay que ver si han de educarse (los ciudadanos), primero por la razón o por los hábitos, pues esto debe armonizar entre sí en perfecto acuerdo. Es posible que la razón se engañe en la hipótesis ideal y que se haya obtenido lo mismo por influjo de los hábitos.

— La razón y la inteligencia son el fin del desarrollo del hombre, de manera que a ellas deben encauzarse la generación y la educación moral.

— Así como el alma y el cuerpo son dos, así también vemos que existen dos partes en el alma, la irracional y la dotada de razón, y las operaciones de ellas son numéricamente dos, de las cuales una es el apetito, y la otra, la razón.

— Así como el cuerpo es anterior al alma en cuanto a su generación, así también la parte irracional es anterior a la dotada de razón. Prueba de esto es que la pasión, la voluntad y el apetito ya existen en los niños recién nacidos; el raciocinio empero y la inteligencia aparecen de manera natural al crecer.

— En consecuencia es menester, ante todo, que el primer cuidado sea del cuerpo y no del alma; el segundo, del apetito, pero el del apetito debe ser ordenado a la inteligencia, y el del cuerpo, al alma.

— Es claro que en educación, los hábitos deben ir antes que la razón, y el cuerpo, antes que la inteligencia; es evidente, en consecuencia, que deben entregarse los niños a la gimnástica y al entrenamiento deportivo: porque de éstos una da calidad propia al cuerpo y el otro capacita para las acciones.

— La costumbre de dolerse y alegrarse en las representaciones teatrales está cerca de los sentimientos que experimentamos en la realidad. Y ocurre que en los sentidos diferentes al de la vista no se da ninguna semejanza con el carácter, como son los del tacto y del gusto: en cambio, en el de la vista los imitan ligeramente y todos participan de la misma sensación. Además no son representaciones de los caracteres sino que, más bien, las figuras y los colores son indicaciones de los caracteres y éstos son expresión de las pasiones.

— La música puede preparar en cierta forma el carácter del alma, y si es capaz de lograr todo esto, es claro que los jóvenes deben ser iniciados y educados en la música.

4) *Principios generales de política*

— No se puede encontrar la mejor *politeia* sin determinar previamente cuál es la vida más deseable.

— El objeto del pensamiento y de la teoría política es el de determinar cuál vida es la más deseable: si la del ciudadano miembro de la comunidad política, o la del extranjero segregado de esa comunidad; qué *politeia* ha de escogerse y qué clase de *polis* es mejor, ya sea deseable a todos participar de la *polis*, ya a algunos no, aunque sí a la mayoría.

— La mejor *politeia* es necesariamente aquella organización conforme con la cual pueda todo ciudadano trabajar y vivir prósperamente.

— Se duda sobre si es preferible la vida política y práctica, o mejor la desligada de todo lo exterior, por ejemplo, la teorética.

— Para otros, sólo la vida práctica y política es la propia del hombre, pues en el ejercicio de cada virtud no hay más facilidad para el individuo que para quienes se ocupan de los asuntos públicos y políticos.

— Algunos rechazan los cargos políticos estimando que la vida del ser libre es, en parte, distinta de la del político y la más deseable. Para otros, en cambio, es la mejor, porque es imposible que obre bien quien no hace nada y la eupragia y la felicidad son lo mismo.

— La igualdad consiste esencialmente en que los iguales tengan el mismo trato y es difícil que perdure *politeia* alguna fundada en la injusticia.

— Hechos y argumentos testifican que el legislador debe cuidar, ante todo, de que la legislación y otras medidas se ordenen al establecimiento de la tranquilidad y de la paz.

— La vida del ser libre es mejor que la del déspota, pero pensar que toda clase de autoridad es despotismo, no es cierto.

5) *Principios particulares de política*

a) Funciones del legislador

— En la *polis*, gobernantes y gobernados tienen deberes que cumplir: obligación del gobernante es mandar y administrar justicia.

— Toda comunidad política está compuesta de gobernantes y gobernados; pero es necesario que todos participen alternativamente en mandar y obedecer.

— Es indudable, sin embargo, que deben diferenciarse los gobernantes y los gobernados, al menos por la edad. Nadie se ofende siendo gobernado por razón de la edad.

— Quienes gobiernan y quienes son gobernados son idénticos y, en cierto sentido, diferentes.

— Quien ha de mandar, primero debe obedecer.

— Nadie puede dudar que es deber del legislador preocuparse por la educación de los jóvenes, ya que el no hacerlo en las *polis,* perjudica a las *politeias.*

b) Formas de gobierno

— Unos piensan que gobernar despóticamente sobre vecinos es la mayor injusticia, y que hacerlo en forma política no implica injusticia pero constituye un obstáculo al bienestar personal.

— Otros afirman que el régimen despótico y tiránico de la *politeia* es el único que hace feliz.

— En algunos lugares, el objeto de las leyes y de la *politeia* es cómo mandar despóticamente sobre los vecinos. Si en alguna parte las leyes apuntan a un propósito, todas tienden a mantener el poder.

— Quizá parezca demasiado extraño preguntar si el trabajo del político es tratar de mirar cómo se domina y se tiraniza al prójimo quiéralo éste o no lo quiera. ¿Cómo puede ser esto gobierno político y legítimo, cuando ni siquiera es legal?

— No es ciertamente legal el gobernar sin atender a la justicia, porque donde no hay justicia, no puede haber empleo de la fuerza.

— Muchos parece que consideran político el régimen despótico... Esa conducta es irracional, a no ser que haya por naturaleza un elemento dominador y otro dominable.

— Pensar que toda clase de autoridad es despotismo, no es cierto.

— El gobierno establecido en favor del gobernante se llama despótico. El establecido en favor del gobernado es propio de los hombres libres.

— El gobierno de hombres libres es más digno que el mandar despóticamente.

c) Finalidad del poder

— El legislador debe legislar con miras a la felicidad y no al dominio sobre los vecinos.

— El poderío militar debe tener como objetivo no dejarse esclavizar por otros; y luego de procurar una hegemonía con el fin de ayudar a los gobernados, pero no para establecer un despotismo universal.

— Las *polis* que se proponen como objetivo el dominio, sólo se salvan mientras estén en guerra, pero una vez conquistado el imperio, se arruinan. El culpable es el legislador por no enseñarles a capacitarse para la vida pacífica.

— Todo ciudadano que sea capaz de ello debe tratar de obtener el poder en la propia *polis.*

d) Elementos necesarios de la *polis*

— El primer elemento del material para formar una *polis,* es la cantidad de hombres: su cantidad y calidad y también la extensión y calidad del territorio.

— Una *polis* de muy pocos ciudadanos no será autarquica. La de demasiados será autarquica en lo necesario como conglomerado étnico, no como *polis,* porque no es fácil tener una *politeia.*

— No hay ninguna de las *polis* que parecen bien gobernadas, cuyo número de habitantes no sea restringido.

— Una multitud excesiva no puede ser ordenada.

— El comienzo de la *polis* tiene que formarse de aquella población que sea, primero, una cantidad autárquica para vivir bien en comunidad política.

— Pero para administrar justicia y distribuir magistraturas según méritos, es menester que los ciudadanos se conozcan unos a otros y sepan quién es quién.

— Si no es así, la elección para las magistraturas y la aplicación de la justicia marcharán mal, y los metecos y extranjeros participarán fácilmente en la *politeia* pues no es difícil pasar inadvertidos por el exceso de la población.

— El territorio debe tener el carácter de autarquía, es decir, que lo produzca todo.

— En magnitud ha de ser tal, que los habitantes puedan vivir libremente y con holganza y moderación a la vez.

— Además, la *polis* debe contar con fuentes de alimento; armas; dinero; culto; respeto a los derechos e intereses recíprocos. Pero las partes de la *polis* son la fuerza armada y la asamblea deliberativa.

— A cada una de las funciones necesarias a la existencia de la *polis* ha de corresponder un grupo social que las cumpla.

— Son de capital importancia para la existencia de la *polis,* los elementos armados y deliberativos. A éstos se entrega la guarda de la *politeia.*

e) Elementos táctico-políticos de la *polis*

— La configuración del terreno de la *polis* se requiere que sea de acceso difícil para los enemigos y de fácil salida para los habitantes.

— Un terreno abarcable con la mirada puede ser bien protegido.

— En cuanto al emplazamiento de la *polis,* es oportuno situarlo bien tanto hacia el mar como hacia la tierra. Debe ser el punto central para la protección común y estar conve-

nientemente situado para el transporte de los frutos naturales, maderas y demás productos del territorio.

— Para la seguridad, conviene que el territorio esté comunicado con el mar.

— Para administrar con facilidad las guerras, los defensores deben estar debidamente asistidos por tierra y por mar, para rechazar a los atacantes.

— Lo mismo debe decirse respecto al comercio, ya que es necesario exportar e importar con facilidad.

— Conviene que la *polis* sea poderosa en arte náutico.

— Quienes mediante leyes hayan de ser guiados hacia la virtud, necesitan ser inteligentes y apasionados, tal cual son los Helenos.

— No conviene que ciertos oficios sean desempeñados por ciudadanos, sino que se repartan según la condición de cada grupo. No deben los ciudadanos vivir una vida vulgar ni mercantil (tal vida es innoble y contraria a la práctica de la virtud), ni ser labriegos quienes van a ser ciudadanos, pues necesitan de la virtud para las actividades de la *polis.*

— La *politeia* ha de estar confiada a las fuerzas armadas y a la asamblea deliberativa. Pero la fuerza está en los jóvenes, y la prudencia, en los mayores. De la misma manera conviene y es justo distribuirlas entre ambos.

— Es decoroso que rindan culto — función sacerdotal — quienes han renunciado a los servicios armados y deliberativos por causa de la edad.

— Las comidas en común son ventajosas para la *polis.*

— Las expensas para el culto deben ser suministradas por toda la *polis.*

— La infiltración de ciertos extranjeros crecidos bajo otras leyes y la poliantropía, es perjudicial a la eunomía.

— La *polis* debe colindar con la tierra y con el mar.

— El terreno y su fortificación deben estar de acuerdo con la *politeia:* una llanura es propia de una democracia, y una acrópolis conviene a una monarquía o a una oligarquía. Numerosas plazas fuertes son propias de una aristocracia.

— Para la seguridad militar, conviene que las casas no estén construidas simétricamente sino en tresbolillo.

— Conviene rodear las *polis* de murallas.

— Algunas comidas comunitarias conviene tenerlas en los mismos puestos de guardia, para evitar ataques por sorpresa.

— En general, cada estamento de la *polis* debe tener el sitio para sus comidas comunitarias cerca de su sitio de trabajo.

f) Economía política

— La tierra debe ser de los que llevan armas y de los que participan en la *politeia.*

— Los cultivadores de la tierra deben ser diferentes de los propietarios y, por lo general, conviene que sean esclavos.

— La propiedad sobre la tierra ha de ser individual, pero común el uso.

g) Educación política

— Es preciso educar para cada *politeia,* ya que cada una tiene su carácter peculiar que originariamente la formó y que continúa preservándola.

— El espíritu democrático crea la democracia; el oligárquico, la oligarquía. Y siempre el espíritu mejor es causa de una *politeia* mejor.

— Es manifiesto que la educación debe regularse por ley y considerarse como obligación pública.

6) *Otros principios*

Complementa Aristóteles la urdimbre de su pensamiento, con elementos analíticos diferentes de los usados en sus anteriores libros de *La Política.*

Así, a partir del capítulo 16 del libro VII, se dedica a presentar una serie de elementos sobre eugenesia y educación.

Es claro que, de acuerdo con todo el contexto, tales elementos son, al menos, indirectamente políticos, pues todo contribuye a la organización de la *politeia* ideal. Por eso, empieza afirmando que "desde el comienzo debe el legislador ver cómo haga perfectos los cuerpos de los educandos". Y, naturalmente, la educación debe orientarse a hacer buenos ciudadanos según los criterios de la *politeia* ideal.

De ahí que el Estagirita asevere, al comienzo del libro VIII, que "siendo el fin uno para toda *polis,* es manifiesto que la educación debe ser una sola e idéntica para todos y su preocupación debe ser pública y no privada...". "Es manifiesto que la educación debe regularse por ley y considerarse como obligación pública".

La justificación del libro VIII está clara en el capítulo 2: "No debe ignorarse cuál será la educación y cómo es menester educar. En la actualidad se disputa sobre la práctica: no todos están de acuerdo en lo que deban aprender los jóvenes... Una mirada al sistema educativo es inquietante y no es claro cómo hay que proceder: si enseñarles lo que es útil para la vida, o lo que se extiende a la virtud, o a los conocimientos más altos".

De estos elementos se valdrá para analizar si es conveniente enseñar la música, cuál y hasta qué limite.

IV. METODOLOGÍA

Como lo hemos venido señalando desde el libro I, Aristóteles es el maestro del análisis, es decir, del "pasar por medio", del llegar hasta el fondo, de desmenuzar los fenómenos mediante la categorización de los elementos singulares que los componen. Nosotros, en buena parte, no hemos hecho otra cosa que clasificarlos de acuerdo con los grandes tópicos del pensamiento aristotélico y filosófico en general.

Pero, por otro lado, la metodología, en particular de los dos últimos libros, es menos la del científico y más la del "sabio" en el sentido clásico del término.

En efecto, abundan los elementos de metafísica, de ética, de psicología y antropología metafísica. El análisis del libro VII demuestra gran ingeniosidad en las relaciones que encuentra Aristóteles entre la música y la formación del hombre y del ciudadano. Todo lo referente a las normas de eugenesia es sumamente curioso, por los conocimientos que supone y los juicios que diversos elementos biológicos le merecen, para formular consejos particulares.

Lo de menor peso en estos libros puede ser lo propiamente político. No hay prácticamente nada nuevo. Los elementos más importantes en esta materia no son sino repeticiones de los elementos analítico-políticos de los libros anteriores.

Sólo debemos realzar la relación entre lo político y lo ético como metodología interesante que comentaremos en otro apartado de esta introducción. Y, por otra parte, todas las precisiones acerca de los elementos materiales concretos de la *polis* y las tácticas políticas.

V. INTERPRETACIÓN DE LOS LIBROS VII Y VIII

1) *Ética y política*

Ya lo anotábamos en el texto referente a las revoluciones: Aristóteles concibe la política como parte de un sistema filosófico armónico, que obedece a unos principios metafísicos y a toda una ética.

En el libro VII, la ética toma la función del marco dentro del cual se inscribe el modelo ideal de la *polis* aristotélica.

Seis son los pasajes, en dicho libro, de alto contenido ético. En primer lugar, los capítulos introductorios que van del 1 al 4; posteriormente se encuentran discursos éticos en los capítulos 8, 13, 14 y 15.

En el libro VIII, es claro que los principios de la educación se fijan de acuerdo con el criterio de la "virtud o la vida perfecta", y la educación, el descanso, el trabajo, el ocio y el placer, están en estrecha relación dentro de la concepción aristotélica.

a) La felicidad

Felicidad es actividad, y las acciones de los justos y prudentes son la realización perfecta de muchas y notables cosas. La eupragia y la felicidad son lo mismo.

En tanto participa uno de la felicidad, cuanto de la virtud y de la prudencia.

La felicidad es el bien más alto, energía y práctica de la virtud.

Todo el mundo, de diversa manera y por medios distintos, persigue la felicidad como el fin. Todo el mundo aspira a vivir bien y con felicidad.

La felicidad es el ejercicio y práctica perfecta de la virtud.

b) Felicidad y política

La *polis* mejor es, a un tiempo, feliz y virtuosa.

La mejor *politeia* no se puede determinar sino en función de la vida más deseable.

La *polis* mejor es, conjuntamente, feliz y procede bien.

La *polis* es una comunidad de individuos semejantes con miras a la mejor vida posible.

¿Coinciden la felicidad de un individuo particular y la de la *polis?* Todo el mundo confesaría que son idénticas, de acuerdo con el valor ético que domine.

Para algunos, la felicidad se da en el régimen despótico, y otros piensan que sólo hay felicidad en ocuparse de los asuntos públicos y políticos.

Misión del legislador prudente es la de considerar cómo con respecto a la *polis* y al linaje humano y toda otra comunidad, se comparta la vida buena y la felicidad que puedan alcanzar.

La felicidad debe ponerse en la eupragia que comprende tanto la política como la teorética.

Por lo tanto, hay que investigar de qué elementos debe componerse la *polis* que ha de ser dichosa y bien gobernada y qué cualidades debe tener.

c) La virtud

Es imposible que tengan prosperidad quienes no realizan buenas acciones.

No hay acción buena ni de hombre ni de *polis,* sin virtud y sin prudencia.

De las virtudes, unas son útiles para el ocio y el descanso, cuyo ejercicio se da de unas en el ocio, y de otras, en el trabajo.

d) Virtud y felicidad

En tanto participa uno de la felicidad, cuanto de la virtud y de la prudencia y que obre de acuerdo con ellas.

Nadie puede ser feliz sin tener alguna parte de las virtudes generales.

Quienes disfrutan de la felicidad y gozan de ventura tienen necesidad de mucha justicia.

e) Virtud y política

La *polis* es virtuosa no por obra de azar, sino del conocimiento y de la decisión.

Todos aspiran a vivir con felicidad, pero algunos lo logran y otros no, ya sea por casualidad o por defecto de la naturaleza.

La circunstancia de vivir en un régimen mejor, capacita para obrar mejor.

No hay acción buena ni de hombre ni de *polis,* sin virtud y sin prudencia.

La fortaleza de la *polis,* la justicia, la prudencia y la sofrosine tienen el mismo carácter y forma, por cuya participación todo hombre es llamado valeroso, justo, prudente y sabio.

La vida mejor tanto para el individuo como para la comunidad en las *polis,* es la virtuosa, equipada (la *polis)* de tales medios exteriores, como para que pueda practicar acciones virtuosas.

Dentro del supuesto de que la vida virtuosa es la más deseable, se duda de si la vida práctica y política, o la teorética, es la más deseable.

No es legal gobernar sin atender a la justicia, porque donde no hay justicia se puede dar el empleo de la fuerza.

Virtuosa es la *polis* en donde son virtuosos los ciudadanos que participan de la *politeia.*

Conviene que la *polis* sea morigerada, valerosa y paciente.

Para quienes juzgan que la vida virtuosa es la más deseable, no hay diferencia esencial en dedicarse a la política o a la filosofía.

Para la actividad (política) hace falta coraje y resistencia, filosofía para el ocio, sofrosine y justicia en ambos casos.

Para hacer posible el ocio (meta de ciertas virtudes) la *polis* debe ser morigerada, valerosa y paciente.

La guerra obliga a ser justos y temperados, mientras que el goce de la prosperidad y el descanso tiende a hacer insolente al hombre.

La *polis* que se proponga ser dichosa y buena, debe disfrutar de esas virtudes.

Respecto a los que están de acuerdo en que la vida de virtud es la más deseable, pero discrepan en la práctica... unos rechazan los cargos políticos estimando que la vida del ser libre es, en parte, distinta de la del político y la más deseable; para otros, en cambio, es la mejor porque es imposible que obre bien quien no hace nada.

Si existe alguien superior en virtud y en capacidad para obrar lo mejor, a ése es bueno seguir y justo obedecer. Pero debe poseer no sólo virtud sino capacidad para la práctica.

* * *

Basta con coordinar estos textos para ver las profundas relaciones que se dan en el pensamiento aristotélico entre la ética, cuyas bases son la felicidad y la virtud, y la política.

La política no es, pues, un principio independiente, autónomo, sino pieza dentro de todo el sistema aristotélico. Está la política subordinada a la metafísica y a la ética.

De ahí que sea imposible en Aristóteles el análisis totalmente objetivo, factual, neutro, estadístico como lo quieren escuelas de la ciencia política actual.

La finalidad siempre se encuentra implícita o explícita en el juicio político aristotélico. Y si son posibles ciertos análisis —notados en su momento— parciales sin referencia a motivos superiores, no obstante dentro de la totalidad de la concepción aristotélica de *La Política*, eso aparece como imposible.

De ahí que haya que descartar aquellas afirmaciones ya referidas, de que Aristóteles analiza la política como enumera y clasifica las especies naturales: esto es sólo una apariencia, pues el libro VII da la clave definitiva para la interpretación de la concepción de la política aristotélica.

Lo notable es que en *La Política* cada elemento tiene su valor. Toda la concepción de la política, desprendida de los principios de una filosofía, le da una verdad incontrastable a sus análisis y apreciaciones, y, por otra parte, los aspectos descriptivos y las correlaciones fenomenológicas evidencian el fino talento de observador que poseía Aristóteles y el profundo trabajo lógico para establecer las covarianzas? entre los factores que componen la maraña de lo político y que el Estagirita supo descomponer.

2) *El modelo ideal*

Como ya lo hemos anotado, el gran número de elementos que constituyen el argumento de los dos últimos libros, confiere una vasta complejidad a las afirmaciones de Aristóteles. De tal manera, que el modelo de *politeia* que presenta consta de numerosos factores.

La primera serie de factores que determinan el modelo aristotélico es de orden ético. La *politeia* ideal será aquella bajo la cual se gobernará mejor una *polis.* Vivir bajo el mejor régimen, capacita para obrar mejor. Y una *polis* virtuosa no se forma sino con ciudadanos virtuosos, que lo son por natu-naturaleza, aquellos que tienen buenos hábitos y razón.

La felicidad de la *polis* está en función del fin de las acciones y de los medios que se pongan en su consecución. Y aunque la prosperidad es diferente de la felicidad, es imposible que tengan prosperidad quienes no realizan buenas acciones. La *polis* mejor es, a un tiempo, feliz y procede bien. Pero la vida mejor no sólo supone la virtud sino los medios materiales para que se puedan practicar acciones virtuosas. Así, la mejor *politeia* es necesariamente aquella organización conforme con la cual, puede todo ciudadano trabajar y vivir prósperamente.

La segunda serie, es de factores políticos. Divide Aristóteles los elementos políticos, en dos categorías:

a) Las partes de la *polis:* una *politeia* ideal no puede componerse de una multitud inmensa de ciudadanos, porque todo ser tiene un tamaño que le corresponde y de acuerdo con el cual es bello, armónico. Una *polis* muy pequeña no será autárquica, y muy grande, no podrá ser ordenada, y por lo tanto, no tendrá buenas leyes.

En la *politeia i*deal, gobernantes y gobernados deben conocerse, para que ambas categorías puedan cumplir con sus funciones, con lo cual habrá eficiencia, criterio fundamental del cabal cumplimiento del deber.

Pero hay algo más: los ciudadanos de la *politeia* ideal deben pertenecer a una raza inteligente y apasionada, como la raza helena.

El territorio debe determinarse de acuerdo con la autarquía, es decir, que responda a todas las necesidades de la comunidad política y que, por otra parte, permita vivir libre y holgadamente aunque con moderación.

Supuesta la autarquía, debe escogerse, desde otros puntos de vista, un territorio estratégico para el enfrentamiento de los enemigos y para el comercio marítimo y terrestre. Además, que permita el poderío náutico; que reciba vientos saludables; que tenga agua en abundancia; que esté amurallado; que tenga las ágoras necesarias y que posea fortificaciones según el régimen político.

Hablando de partes, se refiere Aristóteles al elemento militar y al deliberativo, ya que a la fuerza y autoridad de los unos y a las decisiones de los otros, debe la *politeia* toda su importancia.

b) Entre los elementos que no alcanzan el nivel de partes, pero que pueden determinarse como condiciones indispensables, están la propiedad, el alimento, las artes, armas, dinero y culto divino.

La propiedad sólo debe estar en manos de las partes militar y deliberativa. Ni esclavos ni periecos deben ser propietarios, sino dedicarse a la agricultura, trabajando en propiedades públicas y privadas.

En la *politeia* ideal, se deben distinguir dos propiedades: la pública, que sirva para sostener las actividades comunitarias, tales como los templos, el culto, y las comidas en común; y la propiedad privada, que, a su vez, contempla la necesidad de que cada ciudadano tenga dos propiedades: una en los límites y otra en el interior, por razones tácticas.

Se refiere también a gobernantes y gobernados. Es interesante notar que en cierto momento denomina al territorio y a los ciudadanos como el material para el trabajo del gobernante y del legislador. Son, por decirlo así, la materia prima de la armónica construcción de la *politeia,* que tiene, al parecer, su causa eficiente en el legislador.

El gobierno es una de las incógnitas que Aristóteles quiere aclarar a lo largo de *La Política:* vuelve entonces a interrogarse si conviene que unos mismos gobiernen siempre. La posibilidad teórica de que haya uno o unos hombres esencialmente superiores, ya la había tratado y la repite en este momento. Si esos tales existen, es apenas natural que deben gobernar siempre.

Pero en la práctica, no es así, y por lo tanto, la alternación en el gobierno es lo más conveniente para una comunidad de hombres libres. El criterio puede suministrarlo la edad, ya que nadie tiene por qué sentirse menospreciado por el hecho de ser gobernado por personas mayores.

En todo caso, el legislador debe dictar las leyes de acuerdo con el criterio de la finalidad y de lo mejor. Pero ¿qué se entiende por finalidad y por lo mejor? La paz, el ocio, lo útil y lo provechoso. La guerra y las virtudes guerreras no son sino un medio para alcanzar el ocio. Por eso, los pueblos que han tomado la guerra como un fin, no han conocido ni la felicidad, ni la prosperidad.

La autoridad debe imponerse en la *polis:* no por eso debe identificarse autoridad con despotismo. No falta quien afirme que el gobierno despótico es el mejor; pero el gobierno de hombres libres es más digno que el despótico.

A partir del capítulo 16, Aristóteles se ocupa de dos temas: la eugenesia y la educación, especialmente en el campo de la música.

A nuestro parecer, se ha de entender que ambos tópicos se enderezan a conseguir el ciudadano perfecto, quien constituye la materia prima de la *polis* perfecta.

Es claro que la materia de los libros VII y VIII no es relevante para la actual ciencia política. Todo se refiere a una filosofía política. Los principios éticos son perennes, como perenne es el sistema filosófico aristotélico. El modelo ideal vale también por los principios filosóficos que lo informan, pero es claro que las apreciaciones temporales, circunstanciales, han perdido su valor, a no ser por el sentido común que se aprecia en todas ellas.

La utopía ha sido siempre un tema relevante dentro de la filosofía política. Platón y Aristóteles, Moro, Campanella, los socialistas, Carlos Marx, son algunos de los exponentes más importantes de este género de la política.

Además de los buenos sentimientos que se evidencian sobre el destino que debería correr la Humanidad, supone la utopía un análisis concienzudo sobre la condición humana y iodos los factores que la determinan.

Aristóteles ya había juzgado algunas de las utopías más conocidas de su tiempo, en el libro II de *La Política.* Y se cree con derecho a proponer la propia utopía en el libro VII, con continuación en el VIII.

No creemos que su modelo sea lo más importante en el tratado de *La Política.* Porque los principios filosóficos sobre los que fundamenta su tratado ya nos eran familiares, quizá no tan explícita y prolijamente; pero, en germen, ya se habían repetido de una u otra forma. Y aunque encontremos algunos principios nuevos con referencia al fenómeno político, sin embargo no se presenta una aplicación extraordinaria que resalte un análisis brillante.

Por otra parte, los detalles materiales sobre la *polis* son tan obvios, de tanto sentido común, que no demuestran un esfuerzo especial por parte del genio.

En cuanto a los elementos políticos, no son sobresalientes y ya nos eran familiares. Es notable cómo en su *politeia* ideal, donde se supone un mayor cuidado y riqueza analítica, se dejan de usar muchas variables ya exploradas que hubieran podido enriquecer el modelo.

Creemos nosotros que si el modelo aristotélico hubiera venido de otra mente contemporánea del Estagirita, habría sufrido la misma crítica por la que pasaron los reseñados en el libro II de *La Política.*

3) *La educación y la política*

Tiene Aristóteles algunas ideas sobre la educación política, que son dignas de consideración.

En el capítulo 13 manifiesta: "Arriba dijimos qué clases de gente deben, por naturaleza, ser los más fácilmente maleables por el legislador: el resto es tarea de la educación. Pues unas cosas se aprenden por la práctica, otras por la educación".

En el capítulo 14 afirma que la educación se relaciona con el problema de la alternancia con el gobierno. Y añade: "Debemos confesar que quienes gobiernan y son gobernados son idénticos, y en cierto sentido, diferentes: de manera que la educación tiene que ser en parte la misma, y en parte, diferente".

En este capítulo abunda Aristóteles en ideas acerca de la educación: el ocio y la paz, las acciones necesarias y útiles, y lo pulcro, deben ser los objetivos de la educación, que se ha de impartir no sólo durante la niñez sino a lo largo de las otras edades.

Expresa en el capítulo 15: "Fáltanos ver si han de educarse primero por la razón o por los hábitos, pues esto debe armonizar entre sí en perfecto acuerdo".

Del capítulo 16 en adelante y hasta terminar el libro VIII, toda la argumentación de Aristóteles se basa en el principio de la educación, ya que se trata de dar criterios al legislador para ver cómo haga perfectos a los educandos.

Encontramos una idea interesante en el último capítulo del libro VII: "Hay que investigar, primero, pues, si debe hacerse una reglamentación acerca de los niños; segundo, si es oportuno dejar el cuidado de ellos a la comunidad o a la iniciativa privada, lo cual ocurre aun ahora en la mayoría de las *polis".* Esta idea se complementa con otra que se encuentra en el capítulo 1 del libro VIII: "Y pues uno es el fin de toda *polis,* manifiesto es que la educación debe ser una sola e idéntica para todos, y su preocupación debe ser pública y no privada, como se hace actualmente, en que cada cual se preocupa de sus hijos por separado y les instruye en privado según le parece mejor. Es menester que los intereses comunes sean objeto de la misma práctica para todos. Al mismo tiempo es menester que ningún ciudadano crea pertenecerse a sí mismo, sino que todos pertenecen a la *polis,* pues cada cual es parte de la *polis;* y el cuidado de cada parte debe naturalmente orientarse al cuidado del todo".

Finalmente, en el mismo capítulo 1 del libro VIII dice Aristóteles: "Nadie puede dudar que es deber del legislador preocuparse por la educación de los jóvenes, ya que el no hacerlo en las *polis,* perjudica a las *politeias.* Porque es preciso educar para cada forma de *politeia.* Cada *politeia* tiene su carácter peculiar, que originariamente la formó y que continúa preservándola. Por ejemplo, el espíritu democrático crea

la democracia, y el oligárquico, la oligarquía. Y siempre el espíritu es causa de una *politeia* mejor".

Tales son las ideas principales relacionadas con la educación.

En comentarios anteriores ya habíamos hecho alusión al tema de la educación con respecto a la política. Aristóteles tiene muy clara idea de la importancia que posee la educación como vehículo de las formas políticas. Lo que hoy la ciencia política denomina "socialización política", ya encuentra en Aristóteles sus principios.

Pues bien: la *politeia* ideal supone ciudadanos ideales, efecto que se consigue mediante sabias legislaciones y adecuada educación. Más aún: la legislación ha de buscar cómo se eduque convenientemente a los ciudadanos de la *polis* ideal. Estas ideas son muy trilladas y no vamos a insistir en ellas.

Lo que se nos hace interesante es el pensamiento de Aristóteles evidenciado en los últimos párrafos transcritos.

Dentro de nuestro lenguaje actual, estaríamos inclinados a calificar al Estagirita de "estatizante" de la familia y de la educación: "si es oportuno dejar el cuidado de los niños a la comunidad o a la iniciativa privada" ... "y pues uno es el fin de toda *polis,* manifiesto es que la educación debe ser una sola e idéntica para todos y su preocupación debe ser pública y no privada" ... "al mismo tiempo es menester que ningún ciudadano crea pertenecerse a sí mismo, sino que todos pertenecen a la *polis,* pues cada cual es parte de la *polis,* y el cuidado de cada parte debe naturalmente orientarse al cuidado del todo".

Creemos que, alejándonos un poco de la literalidad del texto, hay razones para interpretar estos pasajes del Estagirita.

Porque el gran defensor y así llamado "padre del derecho natural", mal puede caer en una idea tan burda como la que practican los vulgares gobiernos totalitarios de todas las épocas.

Es necesario volver a los primeros capítulos de *La Política,* para encontrar ideas que nos aclaren estos textos. Para

Aristóteles, los ciudadanos son partes del todo, pero no partes de cualquier forma sino partes vivas: "Además la *polis* tiene por naturaleza prioridad sobre la familia y sobre cualquier particular entre nosotros, ya que el todo es necesariamente primero que las partes: y si todo el cuerpo se destruye no habrá ni pie ni mano, si no es por homonimia, como quien habla de una mano de piedra (que muerta será lo mismo). Los objetos se definen por su función y capacidad, de modo que en dejando de ser (lo que era) no serán ya idénticos, sino sólo homónimos"... "Es evidente, decíamos, que la *polis* existe por naturaleza y es primero que el individuo; y como éste aisladamente no es autárquico, viene a ser como la parte en relación con el todo. Mas quien es incapaz de vivir en sociedad o no necesita de nada porque es autárquico, o es una bestia, o es un dios. Pero no es parte de la *polis"* ... "El todo es anterior a la parte, pero son idénticos los intereses de la parte y del todo" (libro I).

Ahora bien, si en la *politeia* ideal se presuponen una legislación y una educación que hagan ciudadanos perfectos, es natural que la *polis* señale por medio de la legislación, la educación que deba impartirse. Y como los intereses del todo político coinciden con los intereses de las partes que lo forman, no puede cada familia instruir a sus hijos "como les parece mejor", sino de acuerdo con las conveniencias del todo.

Ésta, por decirlo así, es una idea muy aristotélica, muy propia de su manera de deducir y de pensar.

No creemos que el texto aristotélico dé pie para pensar que el derecho de educar no pertenece a la familia sino a la *polis.* No. De hecho, Aristóteles concede que, en su tiempo, ocurre que en la mayoría de las *polis* la educación está en la iniciativa privada; y solamente se pregunta si es conveniente o no lo es. Y añade que la preocupación por la educación debe ser pública, lo cual podemos interpretar correctamente, en el sentido de que la comunidad política debe preocuparse por la educación de los niños, futuros ciudadanos. Claro que también es preocupación privada, pero ha de serlo, sobre todo, pública.

Al preocuparse cada cual por sus hijos puede suceder que se den principios diferentes, lo cual necesariamente conducirá al desmedro de la *politeia,* porque se puede educar en intereses contrapuestos. Y si a unos se les da una educación para vivir democráticamente y a otros para vivir despóticamente, y a estos últimos para vivir en una *politeia* oligárquica, entonces la *politeia* no podrá subsistir.

Con todos estos elementos podemos interpretar a Aristóteles en un sentido no totalitario, como tal vez pudiera desprenderse de una exégesis literal del texto.

De todas maneras, es interesante debatir la idea, que aunque pudiera relegarse a los contenidos de la filosofía política, sin embargo es un asunto objeto de frecuentes y agrias polémicas entre los defensores del pluralismo democrático y de la unanimidad totalitaria.

4) *La autarquía*

Sin duda el concepto de autarquía tiene un contenido importante dentro de *La Política.* En cuatro de los libros encontramos especialmente realzado el concepto.

Hagamos, primero, el recuento de los textos, para después entrar al análisis del concepto.

En el libro I es donde con mayor extensión se trata de la autarquía. La comunidad perfecta es la *polis,* que tiene el mayor grado de autarquía. "Denominamos naturaleza de algo, aquello que es cuando ha llegado a su pleno desarrollo, sea hombre, caballo, familia. La causa final, el fin de una cosa, es lo mejor, y precisamente la autarquía es el fin y lo mejor".

"De lo dicho se deduce con evidencia que la *polis* existe por naturaleza... y es anterior al individuo. Y como éste no es autárquico, viene a ser como la parte en relación con el todo. Mas quien es incapaz de vivir en sociedad, o no necesita nada porque es autárquico, ése es o una bestia, o es un dios, pero no es parte de la *polis".*

"La permuta no es antinatural ni pertenece a la crematística: servía para satisfacer las exigencias de la autarquía natural".

En el libro III, encontramos: "De estas consideraciones se ve claro qué es el ciudadano: a quien es permitido participar del poder deliberativo y judicial, ése decimos ser ciudadano de una *polis;* y *polis,* para expresarlo llanamente, es el conjunto de tales individuos capaz de autarquía de vida".

"Es claro, pues, que *polis* no es una comunidad de lugar para evitar la injusticia o para el comercio. Esas son condiciones necesarias si existe una *polis,* pero no porque concurran todas ya existe una *polis,* sino la asociación de casas y familias con el fin de vivir bien con una existencia perfecta y autárquica".

También en el libro IV encontramos algunos elementos: "Las *polis* no se componen de uno sino de numerosos elementos. .. El quinto, el militar, que resulta no menos necesario a la (*polis)* que no ha de ser esclava de cualquier invasor. Porque es imposible que una *polis* digna de ser llamada tal, sea naturalmente servil: pues la *polis* es autárquica y el esclavo no es autárquico".

Según Aristóteles, la autarquía en Platón se consigue mediante la creación de todos aquellos estamentos profesionales que responden a las necesidades materiales de la *polis:* tejedores, labriegos, zapateros, albañiles, forjadores, pastores, comerciantes. "Pero —añade el Estagirita— la *polis* no se establece meramente en gracia a las necesidades de la vida, sino en prosecución del bien". Al concepto platónico añade las instituciones que responden no ya a las necesidades materiales, sino a las políticas de orden, organización, deliberación y justicia que hacen la felicidad de la *polis.*

Por último, en el libro que comentamos, Aristóteles vuelve a insistir en la autarquía: "De igual manera, una *polis* de muy pocos en demasía no será autárquica (la *polis* es autárquica) ; la de muchos en exceso será autárquica en lo necesario como conglomerado étnico, no como *polis:* porque no es fácil tener una *politeia".*

"Por eso el comienzo de la *polis* tiene que formarse de aquella población que sea primero, una cantidad autárquica para vivir bien en comunidad política".

"Algo aproximado ocurre con el territorio, acerca de cuyo carácter es obvio que todo el mundo ha de alabar la autarquía total (ésta es forzosamente la que produce todo: autárquico es lo que tiene todo y no necesita nada).

"Estos son, puede decirse, los servicios que necesita toda *polis,* pues una *polis* no es un conglomerado al azar sino una unión encaminada a una vida llamada autárquica. (Si algo de esto llegara a faltar, imposible que tal conglomerado sea autárquico.)

A nuestro parecer, la noción de autarquía está íntimamente ligada al núcleo de las consideraciones políticas de Aristóteles. Pues si la política es la actividad que gira alrededor de la *polis,* ésta no se forma como tal si no tiene el carácter de autarquía.

Ahora bien: ¿qué se ha de entender por autarquía? En alguno de los pasajes, Aristóteles nos habla de la autarquía como de una forma de vivir, en la cual al individuo nada le falta. Y la permuta es una forma que permite al individuo proveer a su autarquía natural.

De ahí que la autarquía se pueda asociar, en primer lugar, al lleno de las condiciones materiales de la vida. Ahora, es claro que normalmente el hombre no podrá obtener este grado de autarquía, sino viviendo asociado en *polis.* Porque el individuo no es autárquico de por sí, sino como parte del todo político. En la soledad, sólo es autárquico un dios o una bestia. Por eso, ni el uno ni la otra son animales políticos.

En segundo lugar, podemos deducir del alegato con Platón, que la autarquía no se limita a la autosuficiencia en bienes materiales que hagan posible y confortable la vida, sino que se extiende a toda una serie de instituciones que hacen posible y confortable la vida en sociedad: son las que, de ordinario, denominamos instituciones políticas, y que en Aristóteles se concentran en la *politeia* y permiten "vivir bien",

es decir, con orden, con organización y en la práctica de las virtudes.

Así, la finalidad de la *polis* es la autarquía "que es el fin y lo mejor".

En tercer lugar, podemos decir que autarquía significa necesariamente la capacidad de autodeterminación política, ya que la *polis* "no ha de ser esclava de cualquier invasor. Porque es imposible que una *polis* digna de ser llamada tal, sea naturalmente servil: pues la *polis* es autárquica y el esclavo no es autárquico".

Creemos, por consiguiente, que a estos tres capítulos se refiere la autarquía. De ahí que sea un concepto complejo y lleno de riqueza de contenido.

Dentro del análisis constitucional moderno, se habla de la "soberanía", concepto que de alguna manera sería asimilable a la "autarquía" aristotélica.

Como bien sabemos, ya en la decadencia del Imperio romano se usó el término *superanitas*, de baja latinidad, referido precisamente al Imperio, para significar que éste tenía sometidos a todos los pueblos de la Tierra, sin que él mismo se sometiera a nadie.

Muy posteriormente, el francés Jean Bodin retomó el término, que adscribió al monarca francés, entonces llamado "soberano", y según el cual no estaba obligado a dar cuenta y razón de sus actos sino a Dios y a su conciencia, con lo que lo liberaba de la jurisdicción del Papa y de los otros poderosos vecinos.

Pero el concepto de *soberanía* tuvo su climax con el pensamiento de Rousseau: el pueblo reunido por el Contrato social, se constituye soberano, y el ciudadano, como cuerpo político y legislador.

Con el advenimiento de la nación-estado, la soberanía llegó a ser uno de los elementos constitutivos del Estado, al decir de la mayoría de los constitucionalistas.

El celo en la defensa de la soberanía nacional respecto al territorio, a las personas y a la autodeterminación de la

unidad política, ha llenado el mayor espacio de la historia política contemporánea.

Sin embargo, el concepto de *soberanía* no es tan rico en contenido como el de la *autarquía* aristotélica. Casi diríamos que corresponde solamente a la tercera parte que considerábamos como la capacidad de autodeterminación política.

La ciencia política actual está en mora de operacionalizar el concepto de *soberanía*. Preocupada por los capítulos pertenecientes a la conducta del ente político, ha dejado en manos de los constitucionalistas el mencionado concepto. Éstos lo han formalizado, como es normal dentro de su proceder metodológico, siendo que, bien comprendido y manejado, resultaría un elemento de especial importancia para el análisis de la actual política internacional.

Pero, a nuestro parecer, sólo enriqueciendo de contenido el actual concepto de *soberanía* y casi que reconduciendolo al aristotélico de *autarquía,* podría ser de utilidad. Porque una soberanía que sólo signifique autodeterminación política, sin llenar las necesidades más elementales para darle al pueblo la posibilidad de una "buena vida", ni la estructuración básica que requiere orden, organización y sana política, es un concepto formal que no responde sino a una aspiración irreal del pueblo y sus dirigentes.

De ahí que, ya para terminar esta introducción, debamos considerar a Aristóteles como el genial predecesor de los análisis que aún son válidos en la política.

— VII —

1. Quien se proponga investigar en forma adecuada cuál es la mejor *politeia,* debe primero determinar qué [clase de] vida [es] la más deseable. Mientras no se aclare esto, tampoco se verá claro cuál debe ser la mejor *politeia.* Pues es normal que a quienes viven bajo un régimen mejor, las circunstancias los capacitan para obrar mejor, si nada inesperado acontece. Por eso debemos, ante todo, ponernos de acuerdo acerca de cuál vida entre todas es, por decirlo así, la preferible para todos, y luego, si es la misma para una comunidad [política] y para un [individuo particular], o distinta. Suponiendo que ya se ha dicho lo bastante en los Tratados Exotéricos[1] sobre la mejor [manera de] vivir, ahora vamos a aprovechar [esas ideas].

Nadie ciertamente dudaría [que hay] una sola división de [bienes], en tres clases: [a saber,] los exteriores, los del cuerpo, y los del alma; todos los cuales han de poseer los [hombres] felices. Porque nadie consideraría feliz a quien no tenga una partecita siquiera de virilidad, de sofrosine[2], de justicia, de prudencia, sino que, por una parte, tiene miedo hasta de las moscas que revuelan [a su alrededor], y por otra, no se abstiene de ningún [delito] si le da por comer y beber, y por un cuadrante[3] arruina a los amigos más queridos, y de enten-

---

[1] Véase *Prólogo* del traductor, nota 68.

[2] Véase libro I, nota 40.

[3] Un *cuartillo* es un cuadrante. El vocablo griego τεταρτημόριον signi- propiamente la cuarta parte, (en especial) de un óbolo (véase libro nota 100).

dimiento es a la vez insensato y engañable como un niño o un loco.

Pero por más que todos parezcan estar de acuerdo con lo dicho, difieren en el cómo y en la superioridad de tal o cual [bien]. Unos creen que basta poseer suficiente virtud, mas [tratándose] de riqueza y posesiones y poderío y reputación y bienes semejantes, buscan el exceso sin límite. Nosotros, empero, les replicamos que es fácil llegar a convencerse de estas cosas [a la luz] de los hechos, al ver que no se adquieren y preservan
1323b las virtudes por medio de los [bienes] exteriores, sino éstos por medio de aquéllas, y que vivir dichosamente, ya consista para los hombres en el placer, ya en la virtud, ya en ambas; que se dan más en quienes han cultivado sobremanera el carácter y la inteligencia, aunque estén moderadamente provistos de bienes exteriores, que en quienes los poseen más de lo necesario, pero son deficientes en aquéllas. Bien fácil es comprenderlo para quien observe en la teoría.

Los [bienes] exteriores, en efecto, tienen un límite, como cualquier instrumento, pues todo lo que es útil [pertenece a aquellas cosas] cuyo exceso necesariamente perjudica, o no sirve de nada a los dueños; en cambio, cada uno de los bienes relativos al alma cuanto más excedan tanto más útiles son, si a ellos pueden aplicarse [los términos] no sólo 'utiles' sino 'hermosos'.

En general, es obvio que podremos afirmar que la mejor disposición de una cosa respecto a otra, es [proporcionada al grado de] excelencia con la cual [las naturalezas] correspondientes a los diversos estados se distancian unas de otras. Si, pues, el alma es más preciosa que los bienes [materiales] y que el cuerpo, en absoluto y con respecto a nosotros, necesariamente la mejor disposición de cada una [de estas realidades] guardará analogía con [las] de las otras.

Si, por otra parte, estos [bienes] son naturalmente deseables por causa del alma, quienes tengan inteligencia deben elegirlos, y no el alma por causa de aquéllos.

Convengamos, pues, en que tanto participa uno de la felicidad cuanto de la virtud y de la prudencia, y que obre de acuerdo con ellas. Sírvanos de testigo Dios, quien es feliz y dichoso no en razón de los bienes exteriores, sino Él mismo por sí mismo, y por tener una determinada naturaleza. Pero la prosperidad es necesariamente distinta de la felicidad (pues la causa de los bienes exteriores al alma es espontánea, frutos del azar, mientras que nadie es justo ni prudente por azar, o debido al azar). Síguese, partiendo de los mismos argumentos, que la *polis* mejor es [a la vez] feliz y procede bien; pero es imposible que tengan prosperidad quienes no realizan buenas acciones. Ahora bien, no hay acción buena ni de hombre ni de *polis* sin virtud y sin prudencia. La fortaleza de la *polis*, la justicia, la prudencia (y la sofrosine) tienen el mismo carácter y [la misma] forma por cuya participación todo hombre es llamado [valeroso], justo, prudente y sabio.

Sirva esto de preludio a [nuestra] exposición, pues era imposible no tocar someramente estas [cuestiones], pero tampoco se pueden desarrollar todos los argumentos del caso, obra que requiere más holganza.

Por ahora demos por sentado que la vida mejor, tanto para el individuo aislado como para la comunidad, en las *polis* [es] la virtuosa, equipada de tales [medios exteriores] como para que pueda practicar acciones
1324 a virtuosas. En cuanto a las objeciones, prescindiendo de ellas por ahora, [las] consideraremos más tarde, si [es que] alguno no se ha persuadido de [nuestras] palabras.

2. Réstanos exponer si debe afirmarse que la felicidad de un individuo particular y la de una *polis* son una misma, o no. También esto es evidente. Todo el mundo confesaría que son idénticas, pues quienes sostienen que vivir en riqueza [es] la felicidad del individuo,

también consideran feliz la *polis* total si abunda en dinero; y quienes valoran muy alto la vida de un tirano afirmarán asimismo que la *polis* que gobierna mayor número [de gente] es la más dichosa: quien, sin embargo, aprecia al individuo por la virtud, confesará que la *polis* más feliz es la más virtuosa.

Dos [cuestiones] hay, empero, que deben considerarse de una vez: Primera, cuál vida [es] más deseable, la del ciudadano [que es] miembro de la comunidad [política], o la del extranjero segregado de la comunidad política; [segunda], qué *politeia* ha de escogerse y qué clase de *polis* [es] mejor, ya sea deseable a todos participar de la *polis,* y a algunos no, aunque sí a la mayoría. Mas, puesto que este es [precisamente] el objeto del pensamiento y de la teoría política, y no lo que es deseable para el individuo, hemos emprendido actualmente esta búsqueda nosotros; aquél, pues, será secundario por el momento.

Ahora bien, manifiesto es que la mejor *politeia* es necesariamente aquella organización conforme a la cual pueda todo [ciudadano] trabajar y vivir prósperamente. Sin embargo, aun entre los que están de acuerdo en que la vida virtuosa es la más deseable, se duda de si la vida política y práctica es preferible, o mejor es la desligada de todo lo exterior, por ejemplo, la [vida] teorética[4], que para algunos es la única [digna] del filósofo. En realidad, esos modos de vida [los] han elegido para sí los que se muestran más ambiciosos de sobresalir en virtud, tanto antaño como hogaño. Digo, las dos, la [vida] política y la filosófica. Y no es de poca monta [saber] dónde está la verdad; pues por necesidad el [varón] prudente se ordena hacia la meta mejor, tanto el individuo en particular como la *politeia* en común.

Unos, sin embargo, opinan que gobernar despóticamente sobre los vecinos es la mayor injusticia, y [hacer-

---

[4] *Teorético:* "capaz de percibir, contemplativo, especulativo".

lo] en forma política no implica injusticia, pero constituye un obstáculo al bienestar personal.

Otros, en cambio, piensan de modo contrario: sólo la vida práctica y política es, [según ellos, la propia] del hombre, pues en el ejercicio de cada virtud no hay más
1324 b facilidad para el individuo que para quienes se ocupan de los [asuntos] públicos y políticos.

Y mientras unos sostienen esto, todavía otros afirman que el régimen despótico y tiránico de la *politeia* es el único [que hace] feliz. Y en algunos [lugares], el objeto de las leyes y de la *politeia* es cómo mandar despóticamente sobre los vecinos.

Por ende, aun cuando la mayoría de las leyes yazgan, por así decirlo, en estado caótico en muchísimas *[polis]*, con todo, si en alguna parte las leyes apuntan a un propósito, todas tienden a mantener el poder; como en Lacedemonia y en Creta [el sistema] educativo y casi el conjunto de las leyes está ordenado hacia la guerra. Y en todos los pueblos [no-griegos] que pueden dominar [a otros] es honrada semejante ambición, como en Escitia[5] y en Persia[6] y en Tracia[7] y entre los Celtas[8].

---

[5] Región que se extiende al noroeste y sudoeste del mar Caspio. Los *escitas,* divididos en numerosas poblaciones, sedentarias unas, otras nómadas, siempre belicosos y bárbaros, habitan primitivamente en Asia Central. En 513 a. C, Darío, y más tarde Alejandro tratan, en vano, de subyugarlos (HEROD. 1, 103, etc.; JENOF., *Anáb.*, 3, 4, 15; *Cirop.*, 1, 1, 4).

[6] Al sudoeste del Asia, entre el Caspio y Mesopotamia. En una época muy remota, abandonan los arios el Pamir (en Asia Central), ocupando unos el valle del Indo, y otros, la región irania. Los principales representantes de estos últimos son los persas y los medos, cuyo imperio es derribado por Ciro (véase libro V, nota 187).

[7] Antigua comarca del norte de Grecia, entre Macedonia, el Danubio, el Euxino, la Propóntide y el mar Trácico. Primitivamente, es habitada por los pelasgos. Pueblo belicoso, de costumbres rudas. Allí los griegos fundan numerosas colonias. Desempeña un papel de importancia en la historia helénica (*Il.* 14, 227; HEROD. 1, 168, etc.; TUCÍD. 1, 100, etc.).

[8] Los antiguos designan primitivamente con el nombre de *celtas* al conjunto de pueblos de Europa occidental, central y septentrional, al norte de los iberos (véase nota 19) y ligurios (HEROD. 2, 33, etc.).

En ciertas [naciones] existen incluso leyes que estimulan esta virtud, como en Cartago[9] en que —según se dice— reciben una condecoración [compuesta] de brazaletes, según el número de campañas en que han servido. Hubo otrora en Macedonia[10] una ley [que ordenaba que] quien no hubiera dado muerte a ningún enemigo llevara ceñido su ronzal [en vez del cinturón militar][11]. Entre los Escitas, a quien no hubiera matado

---

[9] Véase libro II, nota 126.

[10] Región montañosa situada al norte de Grecia. Al finalizar el reino de Filipo II engloba también la Calcídica y Peonia. Es centro de un próspero comercio de esclavos. Filipo pasa la capital a Pella e impone su hegemonía en Grecia (HEROD. 5, 22; TUCÍD. 2, 99, etc.).

[11] Respecto a la costumbre de que habla Aristóteles, Newman *(op. cit.*, t. III, pág. 328) comenta que "un hombre ceñido [en los lomos] con un cabestro debería presentar una figura infeliz junto a otro ceñido con un elegante cinturón adornado con hebillas de metal, y quizá de oro... Entre los Capadocios usar un tahalí significaba que era oficial (*Anth. Pal.* 11, 238...)".

"Un paralelo más aproximado al de los Macedonios es el del anillo de hierro empleado por muchos de los *Catos* germanos hasta que matan en guerra a un enemigo. Tácito *(Germ.* c. 31) en efecto refiere que «es una costumbre general entre éstos [Catos] la de dejarse crecer la cabellera y la barba en cuanto han llegado a la adolescencia, hasta que con la muerte de un enemigo dejan ese aspecto, que es una obligación y un voto al valor... Los más fuertes llevan un anillo de hierro, signo de prisión afrentosa para este pueblo, hasta que de él se libran por la muerte de un enemigo» (... Aliis Germanorum populis usurpatum raro et privata cuiusque audentia apud Chatos in consensum vertit, ut primum adoleverint, crinem barbamque submittere, nec, nisi hoste caeso, exuere votivum obligatumque virtuti oris habitum... Fortissimus quisque ferreum insuper annulum (ignominiosum id genti) Velut vinculum gestat, doñec se caede hostis absolvat. Plurinis Chattorum hic placet habitus...)".

W. L. NEWMAN *(op. cit.,* t. III, págs. 327-328, n. 15) cita el caso análogo, en nuestros días, de los malayos, de los zulúes y otros: "En todas las tribus [de los malayos de Borneo cazadores de cabezas] es regla que ningún joven puede usar regularmente el *mandau* (espada) o casarse o juntarse con el sexo opuesto, hasta no haber participado en una o más expediciones de cacería de cabezas. El *mandau* se le presenta probablemente cuando nace o cuando recibe el nombre, pero jamás puede presumir de cargarlo como parte de su equipo diario hasta no haberse bañado en la sangre de un enemigo...

"En tiempos de Cetiwayo (rey de Zululandia de 1873 a 1884), un zulú que no hubiera «lavado su espada», es decir, que no hubiera matado a un enemigo, no podía casarse.

"La costumbre de beber de un sorbo un cuerno lleno de cierto líquido,

a ningún enemigo, no era lícito beber de la copa que circulaba [de mano en mano] en cierto festival. Entre los Iberos[12], pueblo guerrero, tantos obeliscos se clavan alrededor de la tumba cuantos enemigos haya eliminado. Y así muchas otras distinciones en muchos [pueblos], sancionadas por leyes o por la costumbre.

Sin embargo, quizá parezca demasiado extraño a quienes deseen examinar [la cuestión, preguntar] si el trabajo del político es tratar de mirar cómo se domina y se tiraniza al prójimo, quiéralo éste o no lo quiera. ¿Cómo esto puede ser político o legítimo cuando ni siquiera es legal? No es ciertamente legal gobernar sin atender la justicia, porque donde no hay justicia puede haber [empleo de la] fuerza.

En otras artes no vemos tal cosa. La misión del médico o la del piloto no es persuadir, o coaccionar, a los pacientes y a los pasajeros, respectivamente. Pero muchos parecen considerar político el [régimen] despótico, y no se avergüenzan de practicar con los demás lo que reconocen ser injusto e inconveniente para ellos mismos; exigen un gobierno justo para ellos, pero para los demás se despreocupan de la justicia. Esa [conducta] es irracional a no ser que no [haya] por naturaleza un [elemento] dominador y otro dominable, en cuyo caso deben proceder así, no tratando de dominar a todos sino a los dominables. Como no [se deben] cazar hombres para una comida o un sacrificio, sino la caza [adecuada] para ese fin: [de ordinario] es cazable el animal salvaje y comestible.

1325 a Podría haber una *polis* solitaria feliz en sí misma, o que esté evidentemente bien gobernada, porque es po-

---

como prueba de virilidad, se tenía en la isla de Skye; antes de eso no se permitía a los hombres portar armas".

[12] *Iberos* es el nombre dado por los griegos a los primeros habitantes de España y en particular a los de la costa oriental. Hacia el siglo v a. C. se extienden más allá de los Pirineos y ocupan parte de la Galia meridional (HEROD. 1, 163, etc.).

sible que una *polis* disfrute por sí misma de excelentes leyes, y que la organización de su *politeia* no sea para la guerra sino para la dominación de los enemigos; pero nada de esto existe. Vemos claramente que todos los preparativos de guerra deben, por una parte, considerarse buenos, pero no como fin supremo de todo, sino como medios.

Misión del legislador prudente es la de considerar, con respecto a la *polis* y al linaje humano y a toda otra comunidad, cómo comparta la vida buena y la felicidad que puedan alcanzar. Sin embargo, algunas de las leyes que se promulguen han de ser diferentes; y esto lo debe contemplar el legislador: si hubiere vecinos, considerar qué clase de ejercicios deben practicarse en relación con cada uno de ellos, y cómo adoptar medidas apropiadas respecto a cada uno de los vecinos. Quede para más tarde la consideración oportuna de cuál es el fin al que deba tender la *politeia* ideal.

3. Respecto a los que están de acuerdo en que la vida de virtud es la más deseable, pero discrepan en la práctica de ella, nos corresponde [referirnos] a unos y a otros (pues unos rechazan los cargos políticos estimando que la vida del [ser] libre es, en parte, distinta de la del político y la más deseable, y para otros, en cambio, [es] la mejor, porque es imposible que obre bien quien no hace nada, y la eupragia [13] [o el obrar bien] y la felicidad son lo mismo).

Por eso, unos y otros tienen en parte razón y en parte no. Los primeros [dicen] que la vida del [ser] libre es mejor que la del déspota: es la verdad, pues ninguna nobleza existe en servirse de un esclavo en cuan-

---

[13] *Eupragia* y *eupraxia:* εὐπραγία 'bienestar' y εὐπραξία 'buena suerte'. Ambas formas las emplea aquí Aristóteles en el sentido de "bienestar, bien obrar (opuesto al simple éxito), buen servicio" (de εὖ 'bien' y πράσσω 'obrar'; cfr. LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, [1948], *s.v.).*

to esclavo; y un mandato [relativo a] las necesidades [de la vida] nada tiene de elevado. Mas pensar que toda [clase de] autoridad es despotismo no es cierto: pues no difiere poco el gobierno sobre los libres del gobierno sobre los esclavos como [se diferencian entre sí] el libre por naturaleza y el esclavo por naturaleza. Acerca de lo cual se ha disputado bastante en discusiones anteriores [14]. Tampoco es verdad que se alabe más la inactividad que el hacer algo: porque felicidad es actividad, y las acciones de los justos y prudentes [son] la realización perfecta de muchas y nobles [cosas].

Tal vez alguno se imagine, basado en estos [principios], que el ser dueño de todo [es] lo mejor de todo, pues así podría ser dueño de numerosas y bellísimas acciones. De manera que el que es capaz de gobernar no debe ceder [nada] al vecino, sino más bien arrebatar [le el poder], ni el padre [tener] en cuenta para nada a [los] hijos, ni los hijos al padre, ni en general el amigo al amigo, ni pensar en nadie: pues debe preferirse lo mejor, es decir, el obrar bien. Quizá sería verdad [lo que]
1325 b dicen, si admitiésemos que el [patrimonio] de los ladrones y salteadores es lo más deseable de cuanto existe. Pero eso no es posible jamás, sino que ahí subyace una falsedad. No puede, en efecto, haber acciones buenas para quien no se distinga tanto de los demás, como de la hembra el varón, de los hijos el padre, de los esclavos el amo. El transgresor no podrá después realizar algo, que compense proporcionalmente su transgresión de la virtud.

Entre iguales, lo bueno y lo justo es la participación de igualdad y semejanza: pues no dar lo igual a los iguales, ni lo semejante a los semejantes es antinatural, y nada contra natura es bueno. Así, pues, si existe alguien superior en virtud y en capacidad para obrar lo

[14] Cfr. *1255 b.*

mejor, a ése es bueno seguir y justo obedecer; pero debe poseer no sólo virtud sino capacidad para la práctica.

Si es correcto lo dicho, y la felicidad debe ponerse en la *eupragia*, [en el bienestar], la vida mejor para la comunidad de la *polis* y para el individuo sería la práctica. No que lo práctico tenga necesariamente relación con los demás, como opinan algunos, ni que sean ideas prácticas sólo aquellas que se producen en vista de resultados prácticos, sino mucho más las contemplaciones y pensamientos autosuficientes[15] [porque se ejercitan] por sí mismos. La *eupraxia* [o actividad virtuosa] es un fin, luego también una actividad, y hablamos de acción en el verdadero sentido aun en el caso de las actividades exteriores, de quienes [como] maestros obran [dirigidos] por su inteligencia[16].

Tampoco es menester que se queden inactivas las *polis* edificadas aisladamente y que han escogido vivir así, porque también esto puede realizarse por partes: pues hay muchas relaciones recíprocas en las [diversas] secciones de la *polis;* y lo mismo acontece con los individuos. Si así no fuera, Dios y todo el universo apenas si podrían ser perfectos, viendo que no tienen actividades exteriores fuera de las [energías] internas [que les son propias] [17]. Es evidente, pues, que la mejor vida es, por

---

[15] Como "autosuficiente" (el diccionario académico registra "autosuficiencia", no el adjetivo) traducimos la voz griega αὐτοτελής que, a la letra, significa "completo en sí mismo, perfecto, plenamente desarrollado".

[16] Esta frase es citada por Juliano en su *Epistula ad Themistium,* 263 d.

[17] Dios es perfecto, dice Aristóteles (De *Caelo,* 2, 12, 292 a 22). El universo consiste, según el Estagirita, en esferas concéntricas con la Tierra en el centro, y Dios, que es un Ser inmortal distinto del universo, está fuera de la esfera última, en cuanto se puede hablar de que un ser incorpóreo está en un sitio particular. Él es el Primer Motor del universo, pero lo mueve pasivamente, como el objeto del amor, y no actúa de otra manera sobre él. Acción no puede decirse de Dios, al menos en el sentido ordinario de la palabra, porque estaría debajo de Él; su única actividad es el pensamiento, y puesto que su pensamiento debe ejercitarse en lo que es mejor, debe ejercitarse en Él mismo. Así, pues, los actos de pensamiento ejercidos por Dios sobre Sí mismo son las "acciones internas" de que se habla en el

necesidad, la misma para cada hombre, y en general para las *polis* y la ciudadanía [colectivamente].

4. Después de lo dicho hasta el momento como introducción, y explicadas arriba las demás *politeias*, el primer punto que nos resta por examinar es qué clase de condiciones debe tener la *polis* que va a fundarse según [nuestro] deseo, ya que no puede darse una *politeia* perfecta sin recurso[s] proporcionado[s] [para vivir]. Por ende, vamos a presuponer algo muy deseable, pero no imposible. Digo, por ejemplo, el número de ciudadanos, y el territorio. Igual que los artesanos, digamos un tejedor o un armador de barcos, necesitan disponer de material que sea adecuado para su trabajo (cuanto mejor preparado, necesariamente ha de ser más hermoso
1326a el producto de su arte), así para el gobernante y el legislador debe haber material apto en condiciones adecuadas.

El primer [elemento] del material político es la cantidad de hombres, cuántos y de qué clase naturalmente conviene que sean, y el territorio a su vez qué tan extenso y de qué clase. Piensan los más que debe ser extensa una *polis* [para ser] feliz: si eso fuera verdad no tienen idea de cuán grande y cuán pequeña [debe ser] una *polis.* Júzganla grande por la cantidad numérica de la población, cuando más bien debe mirarse no a la cantidad sino a la eficiencia.

Hay una función [propia] de la *polis,* y la que mejor pueda realizarla ésa debe considerarse grande. Un ejemplo: a Hipócrates[18] [se] le llamaría, no [como] persona sino [como] médico, más grande que quien le

---

texto. Y si Dios no tiene "actividades exteriores", tampoco las tiene el universo, porque, en la filosofía Aristotélica, no existe sino un universo, y nada hay corpóreo fuera del universo, y por ende, nada sobre qué actuar. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* t. III, págs. 339-340, n. 28.

[18] Hipócrates es el más famoso de los médicos griegos, nacido en la isla de Cos alrededor de 469 a. C. y muerto en 399 a. C. De su vida apenas si se sabe nada. Hasta nosotros ha llegado una importante colección de tratados médicos sobre diferentes temas (PLAT., *Fedro,* 270 c-d).

aventaje en estatura. Pero aun cuando se debe juzgar mirando a la cantidad, no hay que hacerlo según cualquier cantidad (pues necesariamente las *polis* pueden contener quizá un número bastante [elevado de] esclavos, metecos[19] y extranjeros), sino según los que son parte de la *polis,* y de cuyos miembros esenciales se constituye una *polis.* La superioridad de esta cifra [es] señal de una *polis* grande; mas de donde salen artesanos muchos numéricamente pero pocos hoplitas, es imposible que sea grande. Que no es lo mismo *polis* grande que poliantrópica[20].

También la experiencia muestra que [es] difícil, acaso imposible, que tenga buenas leyes una *[polis]* demasiado *poliantrópica.* Y de hecho no vemos ninguna, de las que parecen bien gobernadas, cuyo número [de habitantes] no sea restringido. Lo cual, a su vez, se demuestra con la evidencia de la lógica. Ley es orden, y eunomia[21] es lógicamente buen orden. Ahora bien, una multitud demasiado grande no puede ser ordenada: lo cual [sería] obra del poder divino que sostiene [el universo].

Por otra parte, la belleza se encuentra de ordinario en [conexión con] un número y magnitud [dados], luego también una *polis* en que junto con el tamaño disfrute del límite dicho, será necesariamente la más bella. Pero hay un término en la magnitud de la *polis,* como existe en todo lo demás, animales, plantas, instrumentos. Cada uno de ellos, sin embargo, no conservará su [propia] capacidad si [es] demasiado pequeño o [es] excesivamente grande, sino que a veces estará [por completo] privado de su naturaleza, a veces [será] defectuoso.

---

[19] *Meteco:* "en la antigua Grecia, extranjero que se establecía en Atenas y que no gozaba de todos los derechos de ciudadanía" *(Dicc. Acad.).*

[20] *Poliantrópica:* populosa. Véase libro II, nota 96, y libro VI, nota 18.

[21] Véase libro III, nota 40.

Un barco de un palmo, por ejemplo, no será un barco en absoluto, ni uno de dos estadios"[2]*; y en llegando a cierto tamaño, en un caso por su miniatura, en
1326b otro por la exageración, hará precaria la navegación. De igual manera una *polis* de muy pocos [ciudadanos] en demasía no [será] autárquica[23] (la *polis* [es] autárquica), la de muchos en exceso [será] autárquica en lo necesario como [conglomerado] étnico, no [como] *polis:* porque no [es] fácil tener una *politeia.* ¿Quién será estratego[24] de tan exagerada multitud, o quién [podrá ser] heraldo, si no [es un] Esténtor[25]?

Por eso el comienzo de la *polis* tiene que formarse de aquella población que sea primero una cantidad autárquica para vivir bien en comunidad política. Es posible que una *polis* que la sobrepase en número sea más grande, pero debe haber un límite, según hemos dicho. ¿Cuál es el límite de la expansión? Se saca fácilmente por la experiencia. Pues en la *polis,* gobernantes y gobernados tienen deberes que cumplir: obligación del gobernante es mandar y administrar justicia. Mas para decidir en [asuntos de] justicia y distribuir magistraturas según méritos es menester que los ciudadanos se conozcan unos a otros [y sepan] quién es quién. Donde esto no suceda, necesariamente marchará mal [la elec-

---

[22] Un *estadio* es la distancia o "longitud de 125 pasos geométricos [medida de cinco pies, equivalente a un metro y 393 milímetros], que viene a ser la octava parte de una milla, que se regula por mil pasos" *(Oxford Class. Dict.* 2).

[23] Véase libro I, nota 10.

[24] Véase libro II, nota 76.

[25] Heraldo griego que asiste al sitio de Troya y es célebre por su resonante voz. En efecto, la *litada* (5, 785-786) dice que

tenía una voz de bronce,
y era su grito en el campo
como el de cincuenta hombres.

El único que lo menciona es Homero; los demás autores lo ignoran.

ción] de dignidades y [la decisión de] los juicios. Y no es justo decidir superficialmente, como se ve donde hay demasiada poliantropía. Fuera de eso, los metecos y extranjeros con facilidad participarán de la *politeia,* pues no es difícil pasar inadvertidos, precisamente por el exceso de población. Es, pues, manifiesto que el límite perfecto de la *polis* es la máxima cantidad de gente que pueda abarcarse con la mirada, en vista de una autarquía de la vida. Baste con esto sobre la magnitud de la *polis.*

5. Algo aproximado ocurre con el territorio. Acerca de cuyo carácter es obvio que todo el mundo ha de alabar la autarquía total (ésta es forzosamente la que produce todo: autárquico es lo que tiene de todo y no necesita nada). En número y magnitud [es] tal, que los habitantes puedan vivir libremente con holganza y con moderación al mismo tiempo. Si nuestra apreciación es correcta o equivocada lo analizaremos adelante con más diligencia, cuando en general haya que hacer memoria de la propiedad y de la riqueza de [los] recurso[s], cómo y de qué manera han de utilizarse. Muchas disputas se oyen acerca de este examen, debido a que la gente se deja llevar a los extremos de vida, unos a la mezquindad, otros a la molicie.

La configuración del terreno no [es] difícil definirla, (es oportuno en ciertos puntos oír a los expertos en estrategia), porque se requiere que sea de acceso difícil para los enemigos y de fácil salida para los [habitan-
1327a tes]. Más aún, así como decíamos que debe haber una muchedumbre de hombres abarcable con la mirada, así el territorio. Y terreno que [es] abarcable con la mirada puede ser bien protegido. En cuanto al emplazamiento de la *polis,* si puede hacerse según [nuestro] deseo, es oportuno situarlo bien tanto hacia el mar como hacia la tierra. El primer principio señalado es (que debe ser el [centro] de todos los lugares) para la protección co-

mún; el otro, que esté convenientemente situado para el transporte de los frutos naturales, y de toda clase de maderas, y cualquier otro producto que el territorio pueda producir.

6. Respecto a la comunicación con el mar, mucho se suele discutir si es ventajosa para las *polis* bien ordenadas o es perjudicial. Dicen que la infiltración de ciertos extranjeros crecidos bajo otras leyes y la [consiguiente] poliantropía, es perjudicial a la eunomía[26], y esto proviene de utilizar el mar con el flujo y reflujo de multitud de comerciantes, lo cual es enemigo de la buena administración. Y si esto no sucede, es indudablemente mejor, para la seguridad y el buen aprovisionamiento de lo necesario, comunicar la *polis* y el territorio con el mar. También, para administrar con facilidad las guerras, los defensores deben estar debidamente asistidos por ambas partes, por tierra y por mar, y para rechazar a los atacantes, si no es posible [hacerlo] por una y otro a la vez, al menos por cualquiera de los dos será más fácil a quienes participen de ambos [elementos].

Y es necesario [para una *polis]* importar cuanto no pueda producir ella misma, y exportar el excedente de sus productos. Ésta debe practicar el comercio para ella misma, no para los demás.

Los que se convierten en ágora para todos, obran así por interés: la *polis,* en cambio, si no desea tomar parte en tal beneficio, tampoco conviene que tenga un emporio[27].

Pero, puesto que ahora vemos en muchos países y *polis* fondeaderos y puertos naturales bien situados en las afueras de la *polis,* que no ocupan la metrópoli[28]

---

[26] Véase libro III, nota 40.

[27] *Emporio:* "lugar donde concurren para el comercio gentes de diversas naciones" *(Dicc. Acad.).*

[28] *Metrópoli* (de μήτηρ 'madre' y πόλις): "ciudad principal, cabeza de provincia o estado" *(Dice. Acad.).*

misma, ni están demasiado lejos [de ella], sino que son protegidos por murallas y otras fortificaciones por el estilo, con el fin manifiesto de que si alguna ventaja ocurre gracias a esta interconexión, tal ventaja aprovechará a la *polis;* si empero algo perjudicial [ocurriere], es fácil precaverse legalmente, determinando y regulando quiénes no deben y quiénes deben entrar en trato con los otros.

Respecto al poderío náutico, no es oculto [para nadie] que lo mejor es poseer[lo] hasta cierta cantidad (pues no sólo frente a los mismos [ciudadanos] sino
1327 b también frente a los vecinos, conviene ser fuertes en ciertos casos, y a la vez poder[los] socorrer tanto por tierra como por mar). Para la cantidad y magnitud de esta fuerza [naval] hay que atender a la vida de la *polis;* porque si pretende una vida hegemónica y [de actividad] política es menester que aquella fuerza sea proporcionada a la empresa. La poliantropía que brota del montón de remeros, no es menester tenerla presente en las *polis,* pues [tales hombres] no deben ser parte de la *polis.* Los marineros son libres y [pertenecen a] la infantería que controla y manda a bordo. Habiendo cantidad de periecos[29] y de labriegos del campo necesariamente habrá abundancia también de marineros. Esto vemos que ocurre también en ciertos lugares, como en la *polis* de Heraclea[30]: dotan muchas trirremes[31], aunque como población es una *polis* de menor tamaño comparada con otras.

En lo referente a territorios y puertos y *polis* y mar y poderío náutico, baste lo dicho hasta ahora. Hemos

---

[29] Véase libro II, nota 83.

[30] En Italia, a poca distancia del golfo de Tarento, fundada en 432 a. C. Pronto Heraclea se convierte en una de las principales *polis* de la Magna Grecia, donde se reúnen las asambleas generales de los helenos de la Italia meridional (PLUT., *Pyrrh.,* 16; *App. Hann.* 35, etc.).

[31] Véase libro IV, nota 26.

hablado ya[32] de la masa política, y de qué límite debe haber; ahora tratemos qué condición natural debe ser.

7. Esto prácticamente lo entiende cualquiera que eche una mirada a las *polis* más célebres de los Helenos, y a toda la [tierra] habitada, cómo está distribuida por razas.

Los pueblos [que habitan] en las regiones frías en especial en Europa, son pletóricos de pasión, aunque faltos de inteligencia y habilidad [técnica]; por eso continúan siendo relativamente libres pero sin organizarse en *polis* y [son] incapaces de gobernar a los vecinos.

Los del Asia [son] inteligentes y de espíritu industrioso pero faltos de temple, por lo cual son siempre sometidos y esclavizados.

En cambio la estirpe helena, como situada en regiones intermedias, participa de [ambas] razas y es apasionada e inteligente. Por eso permanece libre y es la mejor gobernada, y es capaz de dominar el mundo entero si lograra una unidad de *politeia.* La misma diferencia existe en unos y otros pueblos de los Helenos. Unos tienen naturaleza con una sola [de las características anotadas] ; otros, en cambio, esas cualidades bien combinadas entre sí.

Es manifiesto, pues, que necesitan ser de naturaleza inteligente y apasionada quienes hayan de ser fácilmente guiados por el legislador hacia la virtud. Lo que dicen algunos[33] se requiere en los guardianes[34]: que sean bondadosos con los conocidos pero fieros con los desconocidos. [Recordemos que] la pasión es la que hace al
1328 a amigo. Es una misma la fuerza del alma con que amamos. Una prueba[35] [es que] la pasión se irrita más contra los familiares y amigos que contra los desconocidos,

---

[32] Cfr. *1326 a-b.*

[33] PLAT., *Rep.,* 375 c.

[34] Véase libro II, nota 17.

[35] Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* t. III, pág. 367, n. 1.

cuando [una persona] se cree despreciada. Por eso Arquíloco[36], reprochando a sus amigos, apostrofa con naturalidad a su espíritu:

"de parte de tus amigos
has sido ultrajado tú"[37].

[El principio de] dominación y libertad procede en todos de esta misma facultad, porque la pasión es dominadora e indomeñable. Mas no está bien decir que [los guardianes] sean fieros con los desconocidos: pues contra nadie deben ser así, y los magnánimos no son fieros por naturaleza, sino contra los malvados, cosa que sienten más bien contra los familiares, como antes se dijo, si se consideran ultrajados, y tienen razón, pues considerándose acreedores a sus beneficios, piensan que además [de la injuria] se les ha defraudado también en esos beneficios. De donde el dicho:

"crueles son las luchas entre hermanos"[38],

y asimismo:

"los que quieren con exceso, odian también
/sin mesura"[39].

Hemos determinado cuántos deben ser los [que ejercen los derechos] ciudadanos, y cuál [es] su naturaleza; [respecto] al territorio, qué extensión y qué características debe tener; esto, en términos generales [está dicho], (pues no ha de investigarse con la misma exactitud [el detalle] en los razonamientos [teóricos] que en los hechos de percepción sensible).

---

[36] Arquíloco de Paros, célebre poeta lírico griego del siglo VII a. C, autor de yambos satíricos y de elegías (cfr. M. BRICEÑO, S. J., *op. cit.*, t. I, págs. 235-241).

[37] Fragm. 67 (Bergk 4).

[38] EURÍP., Fragm. 975 (Nauck 2). Cfr. PLUT., *De frat. am.*, 480 d.

[39] Fragm. 78 (Nauck 2). Es parte de una tragedia desconocida (cfr. PLAT., *Rep.*, 563 e).

8. Como en los demás compuestos naturales, las [condiciones] necesarias para la existencia del todo no son partes [orgánicas] del todo, es obvio que no debe considerarse parte de la *polis* aquello que las *polis,* o cualquiera otra comunidad, necesita para formar un todo específico (pues algo único y común debe haber, tanto si participan de ella por igual, como desigualmente), como [es] el alimento, o [cierta] cantidad de territorio, u otra cosa por el estilo. Cuando, empero, haya una [cosa] que es el medio y otra el fin, nada común hay entre ellas sino que una produce, y otra recibe. Me refiero, por ejemplo, a todo instrumento y a los obreros en relación con la obra construida; nada hay que sea común, sino que el arte del constructor tiene por fin la casa. Así se aplica la propiedad a las *polis.*

La propiedad, sin embargo, no es parte de la *polis,* aun cuando hay muchas partes vivas en la propiedad. Mas la *polis* es una comunidad de [individuos] semejantes con miras a una vida, la mejor posible. Ahora bien, como la felicidad es el más alto bien y ella es energía y práctica perfecta de la virtud, y hemos concluido que es posible participen de ella unos pocos, otros nada, es evidente que esto es causa de que haya [varias] clases de *polis,* y *politeias* diferentes y numerosas. Pues todo
1328b el mundo, de diversa manera y por medios distintos, persigue este [fin], lo cual produce distintos [géneros de] vida y de *politeias.*

Hemos de considerar [también] cuántos son aquellos [elementos] sin los cuales no existiría una *polis,* pues lo que decimos ser parte de una *polis* quizá se encuentre necesariamente en ella. Nos queda, pues, enumerar las funciones, para poner en claro [lo que buscamos].

Primero, debe haber alimento; luego, artes [manuales] (porque la vida necesita muchos [elementos]); después armas, (pues los miembros de una sociedad deben tener forzosamente armas para mantener la auto-

ridad, tanto en previsión de los que se insubordinen como de los posibles agresores de fuera); en cuarto [lugar], cierta cantidad de dinero, para hacer frente a las necesidades domésticas y a las militares; quinto, o mejor primero, el servicio divino, que llaman sacerdocio; en sexto lugar, y el más necesario de todos, el discernimiento de los intereses y derechos recíprocos.

Estos son, puede decirse, los servicios que necesita toda *polis,* (pues una *polis* no es un conglomerado al azar sino una unión [encaminada] a una vida llamada autárquica. Si algo de esto llegare a faltar, imposible que tal conglomerado sea autárquico). Es, pues, indispensable organizar una *polis* según estas funciones. Así, debe haber un grupo de labriegos, que preparen el alimento, y de artesanos, y el [elemento] militar, la gente acomodada, los sacerdotes y los jueces de lo necesario y de provecho.

9. Determinado esto, quédanos por averiguar si corresponde a todos compartir todas estas [funciones]: (es posible que todos sean simultáneamente agricultores y artesanos y deliberantes y jueces), o cada servicio de los explicados [deben] ser desempeñados por diversas personas, o son forzosamente privativos unos, comunes los demás.

No ocurre lo mismo en toda *politeia.* Como decíamos, es posible que todo el mundo participe de todas [las funciones], y que no [participen] todos de todas sino algunos de algunas [nada más]. Esto es lo que diferencia las *politeias:* en las democracias todos participan de todo, y en las oligarquías [ocurre] lo contrario. Y pues examinamos la *politeia* ideal y bajo ella existe una *polis* muy feliz, y antes se dijo que no es posible exista la felicidad sin virtud, es evidente que en la *polis* mejor gobernada y que posee hombres justos en absoluto y no según [meras] hipótesis, no deben los ciudadanos vivir una vida vulgar ni mercantil (tal vida es innoble y
1329a contraria a la [práctica de la] virtud), ni ser labriegos quienes van a ser [ciudadanos] (pues necesitan ocio pa-

ra [favorecer] el desarrollo de la virtud y para las actividades de la *polis).*

Existe, además, el [elemento] militar y el deliberativo [que aconsejan] sobre lo conveniente y juzgan en materia de derechos, los cuales parecen ser de manera especial partes de la *polis:* ¿hay que asignar asimismo estas [funciones] a diversas personas, o asignar ambas a las mismas ? También esto es claro, porque unas en cierto sentido [son] para los mismos, y en cierto sentido, para otros. En cuanto cada una de las funciones [exige] diferente nivel —pues [requiere] prudencia[40] la una, fortaleza la otra— [son funciones de personas] distintas. Pero como es imposible que los capaces de [emplear la] violencia o la resistencia permanezcan siempre sujetos, entonces la misma [función se asigna a] los mismos. Las fuerzas armadas son responsables de que la *politeia* permanezca, o no.

No queda sino entregar a ambos [grupos] esta *politeia,* aun cuando no al mismo tiempo, sino como hace la naturaleza, donde la fuerza está en los jóvenes, y la prudencia, en los mayores. De la misma manera conviene y es justo distribuirlas entre ambos; pues la diferencia se hace según los méritos [personales].

También entre ellos debe concentrarse la propiedad. Pues es menester que haya prosperidad en los ciudadanos, y los ciudadanos son ellos, [no otros], puesto que el trabajo servil no participa de la *polis,* ni otra clase alguna que no sea artífice de la virtud. Esto resulta evidente de la [hipótesis] nuestra: ser dichoso necesariamente va unido a [la] virtud, y una *polis* no debe denominarse dichosa mirando a una porción de la misma, sino a todos los ciudadanos. Es claro, pues, que la propiedad debe estar en sus manos, por ser los labriegos, necesariamente, esclavos o bárbaros o periecos[41].

---

[40] Véase libro III, nota 17.

[41] Cfr. PLAT., *Rep.,* 500 d.

Falta [hablar] de una de las clases enumeradas: la de los sacerdotes. Es manifiesta la posición de ellos. Ni labriego ni obrero debe ser sacerdote (los dioses deben ser venerados sólo por los ciudadanos). Mas dado que el [elemento] político está dividido en dos clases, la militar y la deliberativa, es decoroso que rindan el culto a los dioses y descansen [de aquellos otros servicios], quienes a éstos por la edad han renunciado. [Es], pues, a ellos [a quienes] habría que entregar las funciones sacerdotales.

Hemos hablado de aquellas [condiciones] sin las cuales no existe una *polis* y de las partes de la misma: (labradores y artesanos y todo asalariado son indispensables para la existencia de la *polis*, pero las partes de la *polis* son el [elemento] militar y el deliberativo). Cada cual se distingue por separado, a veces permanentemente, a veces por turno.

10. Para quienes filosofan sobre la *politeia* no pa-
1329b rece nuevo o extraño el que haga falta dividir por separado la *polis* según categorías, y que la militar sea distinta de la campesina. En Egipto[42] se sigue este sistema aún hoy día, lo mismo en Creta[43]; en Egipto [fue introducido] con la legislación de Sesostrio[44], según dicen; en Creta, con Minos[45].

---

[42] Región del noroeste de África, atravesada de sur a norte por el Nilo, cuyo valle es extremadamente fértil debido a los desbordamientos anuales, en contraste con la aridez de los desiertos de Libia y de Arabia. Es teatro de una de las civilizaciones más antiguas y brillantes (*Il.* 7, 6; *Od.* 3, 278, etc.; HEROD. 2, 3; DIOD. 1, etc.).

[43] Véase libro II, nota 25.

[44] Rey mítico de Egipto, sucesor de Oro, hijo de Osiris e Isis; se le atribuyen grandes conquistas en África y Asia (HEROD. 2, 102-111). En el período ptolemaico es considerado como un personaje histórico "heroizado". Algunos creen que vivió 2.936 años antes de la Primera Olimpiada (776 a. C).

[45] Para los antiguos griegos que no distinguen entre leyenda e historia, Minos es hijo de Zeus, reina en Creta y tiene toda clase de aventuras eróticas. Su justicia y su probidad son proverbiales. Después de su muerte es hecho juez de los muertos.

Antigua parece ser la institución de las comidas en común[46], habiendo comenzado las de Creta en el reinado de Minos; en Italia, mucho antes que éstas. Cuentan los historiadores que Italo[47], uno de los pobladores de allí, llegó a ser rey de Enotria[48], de quien mudando el nombre fueron llamados ítalos en lugar de Enotrios, y que de ahí tomó el nombre de Italia esa prolongación territorial de Europa comprendida entre el golfo de Esquileto[49] y el de Lameto[50]: distan uno de otro una jornada de medio día. Cuentan que este ítalo convirtió a los Enotrios de pastores en labriegos, les dictó otras leyes e instituyó por primera vez las comidas en común[51]. Por eso, aún ahora algunos de sus [descendientes] retienen las comidas en común y ciertas leyes [de él].

[Los] Opicos[52] viven hacia Tirrenia[53], llamados hogaño como antaño con el apelativo de Ausones[54], y los Cones[55], junto a la Yapigia[56] y el mar Jónico[57], en

---

[46] Véase libro II, nota 26.

[47] Rey mítico de los enotrios (véase nota 48), quienes, según la tradición, llegan a Italia 500 años antes de la Guerra de Troya (que es en 1185 a. C).

[48] Nombre dado desde el principio por los griegos a la Italia meridional y, en particular, a la costa occidental de Lucania y Brutio. Etimológicamente, *Enotria* significa "país rico en viñedos" (VIRG., *En.*, 1, 533).

[49] Hoy Squillace, llamado por los romanos *Scylaceus sinus*, en el mar Jónico.

[50] Es decir, en el territorio comprendido entre el hoy llamado estrecho de Mesina y el golfo de Santa Eufemia, al sur de Italia.

[51] Véase libro II, nota 26.

[52] Los griegos llaman *Opica* la Italia central, al norte de Etruria y de Mesapia. Los opicos u oscos (forma latina del nombre) son de extracción indoeuropea.

[53] La actual Toscana.

[54] Ausones o auruncos: pueblo pequeño de Italia en el Lacio. El nombre de Ausonia sirve con frecuencia para designar la parte de Italia no sometida al influjo heleno, y más tarde, Italia entera (POLIB. 34, 11).

[55] Habitantes de Conia, nombre dado por los griegos a la parte de Italia meridional o Magna Grecia, situada en la costa occidental del golfo de Tarento.

[56] Cabo de Italia en la extremidad sudeste de Calabria, que separa el golfo de Tarento y el Adriático (TUCÍD. 6, 30, etc.; POLIB. 10, 1, etc.).

[57] Nombre dado inicialmente a la parte del Mediterráneo que baña el occidente griego.

la denominada Sirites[58]; los Cones eran también Enotrios de raza. La institución de las comidas en común se originó allí primero. De Egipto [vino] la distinción de las masas políticas por linaje: porque el reinado de Sesostrio se extiende muchos años [antes] del de Minos.

Hay que tener presente que también las otras [instituciones] han sido inventadas a menudo en el transcurso de los tiempos, mejor dicho, infinidad de veces. Pero las cosas indispensables para el uso han sido probablemente enseñadas por la misma [necesidad], y ya satisfechas éstas lógicamente van a tomar auge las [referentes] al lujo y el derroche.

De la misma manera se ha de pensar respecto a la *politeia.* Testigo es Egipto de la antigüedad de todas [esas instituciones]: éstos [los Egipcios] parecen ser los más antiguos, y han tenido [de tiempo inmemorial] leyes y organización política. Hay que aprovechar bastante los descubrimientos, pero tratando de suplir los defectos.

Se dijo arriba que la tierra debe ser de los que llevan armas y de los que comparten la *politeia,* y que quienes cultivan [el campo] deben ser distintos de aquéllos, y cuánta tierra conviene tener y de qué clase. Réstanos ahora [discutir], primero, sobre el reparto y luego sobre los labriegos, quiénes y de qué manera deban ser,
1330a pues hemos dicho que no debe ser común la propiedad según afirman algunos [59], sino [que debe disponerse] para uso en común, de manera amistosa, y que a ninguno de los ciudadanos falte alimento.

Respecto a las comidas en común, todos están acordes en que en las *polis* bien constituidas es ventajoso tener[las]: más adelante diremos por qué razón estamos

[58] Región muy fértil de Italia (Lucania), en las costas del golfo de Tarento (ESTRAB. 6, 256 y 263, etc.).

[59] PLAT. *Rep.,* 416d-417b.

de acuerdo. Pero en ellas deben participar todos los ciudadanos; no es fácil, sin embargo, a los pobres aportar de su peculio la contribución [establecida] y mantener [las] otras [necesidades] de su casa. Además, las expensas comunes para el [culto] de los dioses pertenece a toda la *polis.*

Es preciso, por tanto, dividir la tierra, de manera que una parte sea pública, y la otra, de los particulares. Cada una de éstas, a su vez, hay que dividirla en dos: una porción de la pública para las liturgias de los dioses, la otra para [sufragar] las expensas de las comidas en común, y de la de los particulares, una porción [debe ser] fronteriza, la otra próxima a [la] *polis,* a fin de que, poseyendo cada [ciudadano] dos lotes, participen todos de ambas. Esto es equitativo y justo y más favorecedor de la solidaridad en las guerras limítrofes.

Donde no se sigue este sistema, unos provocan la enemistad de los vecinos, otros se inquietan demasiado [por evitarlas] aun a costa del honor. Por eso en ciertos lugares se da una ley en virtud de la cual los vecinos de las fronteras no toman parte en deliberaciones de guerras contra ellos, ya que por [interés] particular no pueden deliberar como es debido. Por las causas anotadas, el territorio debe dividirse del modo dicho.

Los agricultores ciertamente, si [el régimen] ha de conformarse a [nuestro] deseo, lo mejor es que sean esclavos, pero no todos de la misma raza ni apasionados (en esa forma son quizá útiles para el trabajo y además seguros contra [cualquier] sublevación); en segundo lugar, bárbaros periecos[60] de naturaleza análoga a los anteriores: unos de ellos son propiedad privada [que trabajan] en [casas] particulares de los dueños de haciendas, otros públicos en territorio público. Luego diremos cuál es la manera de tratar los esclavos, y por qué

[60] Véase libro II, nota 83.

la mejor recompensa para todos los esclavos es proponerles la libertad.

11. Arriba dijimos que la *polis* debe colindar con la tierra firme y con el mar, y en lo posible, a todo el territorio por parejo. Sería de esperar, según nuestro deseo, que su situación fuera [de] difícil [acceso] pero teniendo presente cuatro [aspectos]: primero, como indispensable, la salud (las orientadas al Este y a los vientos que soplan de Levante, son más sanas; las [prote-
1330b gidas] contra el Bóreas[61] son más convenientes para invernar allí).

Por lo demás, es favorable para las actividades políticas y bélicas. Respecto a estas últimas conviene tengan fácil escape para los [habitantes], y que sean de difícil acceso para los contrarios y [además] difíciles de sitiar.

[Ha de] haber, ante todo, abundancia natural de agua y fuentes, si no, inventarla construyendo generosos y grandes depósitos para agua llovediza de manera que no falten a los que estén incomunicados por causa de la guerra.

Hay que preocuparse de la salud de los habitantes, la cual depende del emplazamiento en un sitio apto para ellos; segundo, en la utilización de agua pura, cuyo suministro no es accidental. De los [elementos] de que más nos servimos para el cuerpo y con mayor frecuencia, estos [son los que] contribuyen más a la salud: precisamente la eficacia de las aguas y del aire tiene esa naturaleza. Conque en las *polis* sabiamente dispuestas, si no todas [las aguas] son iguales [en pureza] ni hay abundancia de manantiales, debe determinarse que las aguas de beber están separadas de las [destinadas] a otro uso.

En cuanto a las posiciones fortificadas, no a todas las *politeias* conviene lo mismo: por ejemplo, la acró-

---

[61] Viento norte.

polis[62], a una oligarquía o a una monarquía; en cambio la llanura, a una democracia, pero ninguna de las dos a la aristocracia, sino que [ésta] prefiere numerosas plazas fuertes.

La disposición de las casas privadas es considerada más agradable y útil para toda actividad si [las calles] están divididas regularmente, y según el sistema moderno de Hipódamo[63]; mas para la seguridad militar es preferible lo contrario, como se construía en los viejos tiempos. Aquéllas hacían difícil la salida a las [tropas] extranjeras y difícil la exploración a los atacantes. Así, conviene que participe de ambos [sistemas] (lo cual es posible si se establecen, como entre los campesinos, las que algunos llaman viñas *systades,* [o sea, en tresbolillo] [64]), y no se hace el trazado regular de toda la *polis,* sino en partes y lugares. De esta forma se combinarán seguridad y belleza.

Respecto a las murallas, quienes niegan que *polis* que se precien de valor deban tener [las], mantienen [una posición] demasiado anticuada, viendo rebatidas por los hechos a las que se ufanan de esto. No es honroso tratar de protegerse con las fortificaciones de las murallas contra [enemigos] iguales o no muy superiores en número. Mas como puede acontecer, y se da el caso, que la superioridad de los atacantes sea mayor que la hombría y el coraje de los pocos, [entonces] si hay que salvarse y no sufrir derrotas ni ser humillados debe pensarse que la protección militar más segura es [la] de
1331a las murallas, máxime en este tiempo cuando se han in-

---

[62] De ἄκρος 'extremidad, cima' y πόλις: es propiamente "el sitio más alto y fortificado en las ciudades griegas" (*Dicc. Acad.).*

[63] Véase libro II, nota 72.

[64] "Dícese *[tresbolillo]* de la colocación de las plantas puestas en filas paralelas, de modo que las de cada fila correspondan al medio de los huecos de la fila inmediata" (*Dicc. Acad.).* Se emplea sobre todo en los viñedos, para que aparezcan mejor y sean más productivos. Cfr. VARRÓN, *De re rust.,* 1, 7, 2 s.; COLUMELLA 3, 13, 4; QUINTIL. 8, 3, 9; CIC., *De Sen.,* 17, 59.

ventado proyectiles y máquinas de gran precisión para asediar ciudades[65]. No circunvalar de muros las *polis* sería como buscar un terreno expuesto a invasión y nivelar las crestas montañosas; es semejante a no rodear de muros las casas privadas so pretexto de que se vuelven cobardes los moradores. Pero no debe olvidarse que quienes tienen circunvalada de murallas la *polis* [han de servirse de ella] como quien tiene murallas, o como quien no las tiene. [Cosa] que no es posible a quienes carecen de [ellas].

Y si esto es así, no hay que fijarse únicamente en que las tengan, sino preocuparse por que sirvan a la vez de ornamento elegante a la *polis* y contra técnicas guerreras, tanto las [del pasado] como las de los modernos inventos. Pues así como la preocupación de los atacantes [es ver] de qué maneras logran obtener ventaja, así también quienes defienden tienen que aprovechar los inventos y filosofar [a ver qué inventan], porque ni siquiera se intenta comenzar un ataque contra los bienes preparados.

12. Puesto que ha de distribuirse la masa de los ciudadanos en comidas en común, y dividir las murallas con garitas y torres según los trechos oportunos, es evidente que estos [hechos] llaman a instalar algunas de las comidas en común en los puestos de guardia.

Esto podría disponerse de la siguiente manera: es decoroso que las edificaciones consagradas a los [oficios] divinos tengan un lugar decente junto con las [mesas destinadas a] las solemnes "comidas en común" de los magistrados, que sea el mismo, mientras la ley de los templos o un oráculo emanado del Pítico[66] no señalen uno

---

[65] Aristóteles alude, sin duda, entre otros inventos guerreros "recientes" (arietes, viñas, torres movibles de madera con sus puentes, escalas, etc.), a la catapulta, hecha bajo el gobierno de Dionisio el Antiguo, en Siracusa. Cfr. DIOD. 14, 42, 1.

[66] Epíteto aplicado a Apolo por haber matado a la serpiente Pitón.

distinto. Y el lugar apropiado sería uno que tenga suficiente fortaleza en relación con las partes adyacentes de la *polis*. Conviene, además, que al pie de este sitio,'Como acostumbran en Tesalia[67], se instale el ágora, que ellos llaman "libre", que es la que debe permanecer limpia de todo mercado sin dejar acercarse a obrero ni campesino, ni a nadie de esta índole a no ser [que sea] citado por los arcontes.

Sería un lugar agradable si los ejercicios gimnásticos de los mayores se dispusieran allí, por ser conveniente que esta práctica se distribuya también por edades, y algunos dignatarios pasen el tiempo con los jóvenes, y los maduros con los gobernantes: Que para los ojos la presencia de los que gobiernan contribuye en gran manera al pudor verdadero y al respeto [propio] de los libres.

1331b El ágora de los mercaderes debe ser distinta de ésta y separada, en situación favorable para el transporte de las mercancías que vengan desde el mar y desde el campo.

Pero, ya que el [elemento] directivo de la *polis* se divide en sacerdotes y servidores [públicos], es oportuno que las comidas en común de los sacerdotes sean vecinas al lugar de los edificios sagrados. Por su parte, las de los magistrados que tienen el cargo de contratos, de acciones judiciales, de notificaciones y otra función por el estilo, y asimismo de la agoranomía [68] y de la llamada astinomía [69], deben instalarse junto a un ágora y en un sitio [de reunión] vecino al ágora de los mercaderes; pues la de arriba la dejamos para el descanso, y ésta para los negocios necesarios.

---

[67] Región montañosa de Grecia septentrional, que limita con Macedonia. De aquí son originarios los pelasgos, a quienes la tradición atribuye la civilización más antigua de la Hélade.

[68] Véase libro II, nota 30: es la superintendencia del agora.

[69] Véase libro II, nota 31: es la ordenación urbana.

La susodicha disposición debe observarse igualmente en el campo. Allí también es urgente que para los magistrados que unos llaman hiloros[70], otros agrónomos[71], haya garitas [de guardia], y comidas en común por la necesaria vigilancia; y de igual manera templos distribuidos por toda la región, tanto para dioses como para héroes.

Sería, por eso, perder el tiempo el entrar ahora en detalles, e inútil hablar [más] acerca de estas cosas. Que no es difícil pensarlo sino más bien realizarlo. Hablar podemos lo que queramos; la realización, en cambio, depende de [la] fortuna. Por lo cual, de todo eso baste por ahora.

13. Concerniente a la *politeia* misma, réstanos investigar de qué [elementos] debe componerse la *polis* que ha de ser dichosa y bien gobernada, y qué cualidades [debe tener].

En dos cosas radica el bienestar para todos: una de ellas es determinar rectamente la meta y el fin de las acciones; la otra, hallar los medios que lleven al fin (porque es posible que éstas estén en desacuerdo o concuerden entre sí: unas veces la meta es acertada, mas en la práctica se yerra para alcanzarla; otras se logra éxito en los [medios] para el fin, pero el fin propuesto es malo; otras hay equivocación en ambas. Por ejemplo, en medicina: no siempre se juzga con acierto cómo debe estar sano el cuerpo, ni se logra lo que debe hacer y para el fin que se pretende. Así también es necesario, en las artes y en las ciencias, dominar ambos factores, el fin y los medios para el fin).

Pues bien, es evidente que todo el mundo aspira a vivir bien y con felicidad, sólo que para algunos es posible lograrlo, para otros no, [bien sea] por una casuali-

---

[70] Véase libro VI, nota 50: guardianes de bosques.

[71] Véase libro VI, nota 29.

dad, bien sea por [defecto de] la naturaleza (pues el vivir bien exige ciertos bienes [de fortuna], en menor grado a los mejor [favorecidos], en mayor a los peor provistos). Y los hay ciertamente quienes no buscan la felicidad con rectitud, teniendo posibilidad. Mas nuestro propósito es examinar la *politeia* ideal, aquella bajo la cual sería mejor gobernada una *polis*. Ahora bien, la *polis* mejor gobernada es [aquella] bajo la cual hay mayor oportunidad de obtener la felicidad. Es obvio, pues, que debemos dejar claro qué es felicidad.

Hemos dicho (y definido en la *Ética*[72], si algún valor tienen aquellos argumentos) que [felicidad] es [el] ejercicio y práctica perfecta de [la] virtud, y ésta no por convención, sino en absoluto. Llamo convención lo que'es indispensable [para un fin], absoluto lo bueno [en sí], por ejemplo, las acciones justas. Las correcciones y castigos justos nacen de [la] virtud, pero son indispensables, y son nobles [por ser] necesarios (sería preferible que nada de esto necesitara ni el individuo ni la *polis)*; las acciones, empero, [cuyo fin es producir] honores y prosperidad son en absoluto las más nobles. Las primeras son remoción de un mal; las demás, lo contrario, es decir, la fundación y producción de bienes.

El varón diligente saca el mejor partido de la pobreza, de la enfermedad y demás infortunios; pero la felicidad está en los contrarios (lo hemos definido en el tratado de *Ética* [73], a saber, aquella persona es buena para quien por ser virtuosa, lo bueno es bueno en absoluto, y es obvio que el empleo [que de él haga] es necesariamente bueno y noble en absoluto). Lo cual hace que los hombres crean que los bienes exteriores son causa de la felicidad, como si el brillo y la interpretación del tañer la cítara debiera atribuirse a la lira más que al arte [del músico].

---

[72] *Ethic. ad Nichom.* 1098 a.
[73] *Ibid.* 1113 a, 1170 a; *Eth. Eud.* 1248 b.

De lo dicho se deduce forzosamente que unos elementos deben darse, y otros, procurarlos el legislador. Por lo tanto, en aquellos [bienes] en que la fortuna es soberana (pues reconocemos su poder) anhelamos que la *polis* sea todo lo que [podemos] desear. La *polis,* en cambio, es virtuosa no por obra de azar sino del conocimiento y de la decisión. Ahora bien, virtuosa es [la] *polis* en donde son virtuosos los ciudadanos que participan de la *politeia.* Y en nuestro caso, todos los ciudadanos participan de ella. Por eso hay que investigar cómo un hombre se hace virtuoso. Porque aun suponiendo que todos los ciudadanos fueren virtuosos [en conjunto], pero no individualmente, es preferible esto [último]: ya que a todos acompaña la bondad de cada uno.

Buenos y virtuosos se hacen [los hombres] por tres [causas]. Estas tres son: naturaleza, hábitos y razón. Primero, debe ser nacido hombre y no un animal cualquiera: con ciertas características de cuerpo y alma. Pero ciertas [disposiciones] nativas no [son] de ningún pro-
1332b vecho; porque los hábitos pueden [cambiar] en peor, o mejorar. La mayoría de los animales viven primordialmente [conducidos] por la naturaleza, y los hay en menor grado [guiados] por la costumbre; el hombre, en cambio, por la razón. Sólo él disfruta de razón. Con que estas [tres] deben estar en mutua armonía. Muchos hombres obran contra la costumbre y la naturaleza [guiados] por la razón, si [ésta les] persuade mejor a obrar de otra manera. Arriba dijimos qué clases [de gente] deben, por naturaleza, ser las más fácilmente moldeables por el legislador: el resto es tarea de la educación. Pues unas cosas se aprenden por la práctica, y otras, por la educación.

14. Puesto que toda comunidad política está compuesta de gobernantes y gobernados, debemos examinar si los gobernantes y gobernados deben cambiarse o [ser] los mismos de por vida. Es obvio que la educación debe

responder a esta alternativa. Pues si cualesquiera de ellos fueran tan diferentes de los otros cuanto nos figuramos que los dioses y los héroes difieren de los hombres, primero por la mucha superioridad en el cuerpo, y después en el alma, hasta ser indiscutible y patente la excelencia de los gobernantes sobre los gobernados, es manifiesto de una vez por todas, que mejor es que la misma clase gobierne a perpetuidad y la otra obedezca.

Pero, como no es fácil obtenerlo, ni ocurre como en India [de la que] escribe Escílax[74] que los reyes se aventajan sobre los subditos, es evidente por muchas razones la necesidad de que todos participen alternativamente de [las funciones de] mandar y obedecer. La igualdad consiste esencialmente en que los iguales tengan el mismo [trato] y [es] trabajoso que perdure *politeia* ninguna fundada en la injusticia. A los campesinos se unen los descontentos, siempre ávidos de novedades, y es imposible que los [miembros] del *politeuma*[75] sean tan numerosos que puedan ser más fuertes que todos [los enemigos] juntos.

En todo caso, es indudable que deben al menos diferenciarse los gobernantes y los gobernados. El legislador debe examinar cómo se conseguirá esto y cómo [participarán] del gobierno.

Antes ya se habló de esto. La naturaleza nos ha facilitado la distinción al establecer en una misma especie dos [grupos]: unos más jóvenes, otros más viejos; de los cuales a unos ajusta para ser gobernados, a otros para gobernar. Nadie se ofende gobernado por razón de [la] edad, ni se cree demasiado bueno para ello; después de todo sabe que ha de prestar este servicio cuando alcance la edad [requerida].

---

[74] Geógrafo que, por orden de Darío, explora el río Indo y realiza diversos viajes (HEROD. 4, 44).

[75] Véase *Prólogo* del traductor.

Debemos confesar que, [en cierto sentido,] quienes gobiernan y son gobernados son idénticos, y en cierto
1333 a sentido, diferentes: de manera que la educación tiene que ser en parte la misma, y en parte, diferente. Pues quien bien ha de mandar, debe primero obedecer, dicen. (Hay un gobierno que se establece, como se ha explicado en las discusiones anteriores, en favor del gobernante, y otro, del gobernado; al primero de estos hemos denominado despótico, y al segundo [gobierno], propio de [hombres] libres. Pero algunas órdenes se distinguen no en razón de los trabajos sino del fin. Y así muchos de los trabajos que, a primera vista, parecen serviles, son también honorables por los jóvenes libres que los realizan; porque respecto a lo honorable o deshonroso, no difieren tanto las acciones en sí mismas, cuanto en el fin y en el motivo de obrar.) Pero, ya que afirmamos que la virtud del ciudadano y del arconte es la misma que la del varón bueno, y la misma persona debe ser súbdito primero y gobernante después, la tarea del legislador es [ver] cómo hacer varones buenos, por qué medios, y cuál es el fin de la vida perfecta.

Ahora bien, se distinguen dos partes en el alma, una de las cuales posee en sí lo racional; la otra no [la] posee en sí, pero [es] capaz de obedecer a la razón. Y a aquéllas, decimos, pertenecen las virtudes, según las cuales un hombre se llama en alguna manera bueno. Ahora, para quienes, como nosotros, adoptan nuestra doble división, no es oscuro decidir en cuál de ellas [reside] principalmente el fin, pues siempre lo inferior se da por causa de lo superior, lo cual es de igual modo evidente en las [obras] del arte que en las de la naturaleza.

Mejor es lo que posee la razón. [Ésta] se divide en dos, según nuestra costumbre de distinguir: una es la razón práctica, teorética[76] la otra. Igualmente hay que

---

[76] Véase nota 4.

dividir esta parte, [como es] obvio. Y añadiremos que las actividades [del alma] tienen su relación análoga, [unas con otras], y las de la [parte] mejor por naturaleza deben ser preferidas para los capaces de alcanzar todas [tres] o dos. Pues siempre para cada hombre lo preferible es alcanzar lo máximo posible.

Por otra parte, la vida en su totalidad se divide en ocupación y ocio, en guerra y paz, y de las acciones, en unas que [tienden] a lo indispensable y útil, otras [a] lo pulcro. Respecto a ellas hay forzosamente la misma preferencia que en las partes del alma, y en las operaciones de éstas, la guerra [se da] en razón de la paz, la ocupación [en razón] del ocio, lo necesario y lo útil en razón de lo pulcro. Atendiendo a este fin, debe legislar el político, según las partes del alma y según sus operaciones, pero sobre todo [atendiendo] a lo mejor y al fin. De igual manera [si se trata] de la vida y de las diferentes acciones.

Pues deben [los hombres] poder trabajar y luchar,
1333 b pero más que todo, deben tener paz y ocio, y realizar acciones necesarias y útiles, pero más lo pulcro. Hacia esos objetivos debe tender la educación tanto cuando son niños todavía como en las demás edades, que necesitan educación.

Aquellos Helenos[77] que [hoy] se estiman mejor gobernados, y aquellos legisladores que les han dado tales *politetas*, no parecen haber estructurado las *politeias* en atención al fin ideal, ni las leyes y educación en vista de todas las virtudes, sino que se inclinaron vulgarmente a lo que les pareció útil y más provechoso.

De manera semejante, ciertos escritores modernos se inclinan por la misma opinión: ponderando la *politeia* de los Lacedemonios[78], admiran el propósito del legis-

---

[77] Véase libro III, nota 68.

[78] Véase libro II, nota 23.

lador que dirigió todo hacia la dominación y la guerra. [Doctrina] que es refutable por la razón y ha sido refutada ahora por los hechos. Pues así como la mayoría de los hombres desean un imperio con la esperanza de acumular muchos bienes de fortuna, así Tibrón[79] se muestra admirador del legislador de los Laconios[80], y [así] los demás que escribieron sobre la *politeia* de éstos, pues a causa de ejercitarlos en los peligros, ganaron gran poder. Es obvio, sin embargo, que ahora cuando los Laconios han perdido su dominio, ya no son felices, ni [fue] acertado el legislador. Ridículo es que, permaneciendo en las leyes de éste y no interfiriendo nadie para cumplir las leyes, hayan rechazado el vivir bien.

Tampoco están acertados [esos escritores] acerca del gobierno que el legislador debe aprobar, ya que el gobierno de [hombres] libres es más digno, máxime acompañado de virtud, que el mandar despóticamente. Ni hay que apellidar dichosa una *polis* y alabar al legislador, porque ha adiestrado a [los ciudadanos en el espíritu de] dominio de los vecinos. Todo esto implica un grave daño. Es manifiesto que todo ciudadano que sea capaz de ello [debe] tratar de obtener el poder en la propia *polis,* [delito] del cual los Laconios acusan al rey Pausanias[81], pese a que tenía tan alta dignidad.

[En consecuencia,] ninguno de tales principios y leyes es [digno] de [un] político, ni es provechoso, ni verdadero. Pues las mismas cosas son provechosas para el individuo y para la comunidad, y el legislador debe implantarlas en el alma de los ciudadanos.

El ejercicio militar debe practicarse con objeto no de esclavizar a quienes no lo merecen, sino primero
1334 a para no dejarse ellos mismos esclavizar por otros; y después, para procurar la hegemonía con el fin de ayudar

---

[79] Autor desconocido.
[80] véase libro II, nota 23.
[81] Véase libro V, nota 3.

a los gobernados, pero no [para establecer] un despotismo universal. En tercer lugar, para enseñorearse sólo de quienes merecen ser esclavos.

Los hechos, junto con los argumentos, testifican que el legislador debe cuidar, ante todo, de que la legislación militar y otras [medidas] se ordenen al [establecimiento de] la tranquilidad y la paz. Pues la mayoría de las *polis* de esta clase sólo se salvan [mientras] están en guerra, pero una vez conquistado el imperio, se arruinan. Es que pierden el temple, como el hierro, al disfrutar de la paz. El culpable [es] el legislador por no enseñarles a capacitarse para la vida tranquila.

15. Puesto que el fin de la comunidad y el de los individuos parecen ser idénticos, el fin del hombre mejor y el de la *politeia* ideal tienen que ser unos mismos. Es claro, por consiguiente, que en ambos deben existir las virtudes para el ocio. Pues el fin de la guerra, como se ha repetido muchas veces, [es] la paz, y el del trabajo [es] el descanso. Pero de las virtudes, unas son útiles para el ocio y el descanso, cuyo ejercicio [se da] de unas en el ocio, de [otras] en el trabajo. Muchas cosas necesarias deben suplirse para hacer posible el ocio. Por lo cual, la *polis* conviene que sea morigerada y valerosa y paciente; pues no hay descanso para los esclavos, como dice el proverbio, y quienes no pueden afrontar el peligro con valentía son esclavos de los advenedizos.

Para la actividad [exterior] hace falta coraje y resistencia, filosofía [o virtud intelectual] para el ocio, sofrosine[82] y justicia en ambos casos, especialmente en tiempo de paz y desahogo. Porque la guerra obliga a ser justos y temperados, mientras que el goce de la prosperidad y el descanso con holgura tiende a hacer insolente[83] al hombre. Por eso, quienes pasan por disfrutar

---

[82] Véase libro I, nota 40.
[83] Véase libro IV, nota 49.

de la felicidad y gozar de todas las venturas [terrenales] tienen especial necesidad de mucha justicia y sofrosine, como los de las Islas de los Bienaventurados[84], si es que existen, como dicen los poetas; y de tanta mayor filosofía [o virtud intelectual], de sofrosine y justicia tienen necesidad, cuanto de mayor ocio disfrutan viviendo en tal abundancia de bienes.

Es claro, pues, que *polis* que se proponga ser dichosa y buena, debe disfrutar de esas virtudes. Porque es una vergüenza no poder aprovechar los bienes [de la vida], y más [lo es] no poder aprovechar [los] en [tiempo de] paz, sino que mostrándose excelentes en el trabajo y en la guerra, en la paz y el descanso [no son mejores que los] esclavos. Por eso, practicar la virtud conviene, [pero] no como la *polis* de los Lacedemonios: pues
1334b éstos se diferencian de los demás no en la [manera de] considerar los bienes más altos, sino en que se obtienen más bien por [la práctica de] una virtud particular. Pero siendo mayores estos bienes y el goce de ellos que el de las virtudes .. [85] y que por sí mismas [deben practicarse], resulta evidente de esto. Falta considerar cómo y por qué medios se obtendrá.

Antes hicimos una precisión: que [se] requiere naturaleza, hábito y razón. De qué naturaleza deben ser los [ciudadanos], [ya] lo definimos arriba. Fáltanos ver

---

[84] Las Islas de los Bienaventurados, en la fuente del Océano, muy lejos en el poniente, son extremadamente fértiles y en ellas, en la otra vida, según el mito griego, los bienaventurados viven felices (HESÍOD., *LOS trabajos y los días,* 170 s.; PÍND., *Ol,* 2, 68 s.; HORAC, *Épod.,* 16, 41 s.). Homero habla de los Campos Elíseos *(Odis.* 4, 561 s.). En la Edad del Hierro última se habla de aquellos cuya suerte se cree es la de vivir en las Islas de los Bienaventurados (cfr. M. BRICEÑO, *op. cil.,* t. I, pág. 151 s.); igual cosa se dice de los iniciados en los Misterios de Eleusis (DIÓG. LAERT. 6, 39).

Hay quienes localizan esas islas en Lesbos, Quíos, Samos, Cos y Rodas, el reino de Macario (DIOD. 5, 82); pero, más ordinariamente, algunos piensan que existen en el océano Atlántico, a cierta distancia de la costa occidental de Libia (PLUT., *Sertor.,* c. 8; cfr. HOR., *Epod.,* 16, 41 s.). Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* t. III, págs. 451-452, n. 31.

[85] Hay aquí una laguna en el original.

si han de educarse primero por la razón o por los hábitos, pues esto debe armonizar entre sí en perfecto acuerdo. Es posible que la razón se engañe en la hipótesis [del fin] ideal, y que se haya obtenido lo mismo por influjo de los hábitos.

Es obvio, en primer lugar, que, como en los demás [casos], la generación procede de un origen, y el fin de algunos orígenes se relaciona con otro fin. Ahora bien, la razón y la inteligencia son el fin del desarrollo del hombre, de manera que a ellos deben encauzarse la generación y la educación moral [de los ciudadanos].

En segundo lugar, así como el alma y el cuerpo son dos, así también vemos que existen dos partes en el alma, la irracional y la dotada de razón, y las operaciones de ellas son numéricamente dos, de las cuales una es el apetito, razón la otra. Y así como el cuerpo [es] anterior al alma en cuanto a la generación, así también [la parte] irracional [es anterior] a la dotada de razón. Prueba de esto es que la pasión, la voluntad y el apetito [ya] existen en los niños recién nacidos; el raciocinio, empero, y la inteligencia aparecen de manera natural al crecer. En consecuencia, es menester ante todo que el primer cuidado sea del cuerpo y no del alma, y el segundo, del apetito; pero el del apetito debe ser [ordenado] a la inteligencia, y el del cuerpo, al alma.

16. Si desde los comienzos debe el legislador ver cómo haga perfectos los cuerpos de los educandos, primero debe poner atención en la unión conyugal, cuándo y en qué condiciones conviene que el [varón] y la [mujer] tengan relaciones matrimoniales. Al legislar sobre esta materia, debe atender a la sociedad mutua y a la época de su vida, a fin de que coincidan uno y otra en el mismo período, y no discrepen las capacidades [corporales] del uno, que aún puede engendrar, y de la otra que no puede, o de ella [que sí] y del varón que no (lo cual produce disensiones recíprocas y discordias).

En segundo lugar, [atender] al [tiempo de] sucesión de los hijos, pues se requiere no dejar demasiado espacio en las edades respecto a los hijos con los padres (porque no aprovecharía a los viejos el reconocimiento [cariñoso] de los hijos, o la ayuda que los padres pue-
1335 a dan prestar a los hijos), ni que haya demasiada proximidad [entre un hijo y otro] (pues eso tiene muchas dificultades: el respeto es menor para aquéllos, como [que son casi] de la misma edad y respecto a la administración de la casa son pronto posibles [las] reyertas).

En tercer lugar, y éste es el punto en que comenzó nuestra digresión, debe ver cómo los cuerpos de los niños nazcan conforme a la voluntad del legislador.

Ahora bien, casi todo esto se asegura [atendiendo] a un solo punto: puesto que el límite de la generación se fija, por lo general, para los varones en setenta años como máximo, y en cincuenta para las mujeres, hay que conformar a estos períodos el comienzo de la unión matrimonial en relación con esta edad. La unión de [esposos] jóvenes es perjudicial para la procreación de niños.

En todos los animales resultan imperfectas las crías de [padres] jóvenes y [abundan] más las hembras, y son de tamaño pequeño; lo mismo necesariamente acontece con los hombres. Una prueba: en aquellas *polis* donde suelen casarse hombres y mujeres jóvenes, son imperfectos y chicos de cuerpo. Asimismo en los partos, las [mujeres] jóvenes sufren más y muere mayor número de ellas. Tal fue la causa, según algunos, del oráculo[86] [dado] a los Trecenios[87], porque muchas jóvenes

[86] La respuesta, según el escolio al margen de unos mss. de Aristóteles, es esta: "No aréis un surco nuevo" (μὴ τέμνε νέαν ἄλοκα). El texto griego, sin embargo, ofrece un doble sentido: porque ἄλοξ significa primero el *surco* que deja en la tierra el arado, y, en segundo lugar, *mujer*.

[87] *Troizen* (> Trecenio) es una *polis* en la Argólida, consagrada a Poseidón. Habitada desde el principio por los jonios, conquistada más tarde por los dorios, se alía sucesivamente con Atenas y Esparta, y es sometida por Macedonia en el siglo IV a. C.

[parturientas] morían por casarse [demasiado jóvenes], y no por la recolección de las cosechas.

Por otra parte, a la sofrosine contribuye el que las [mujeres] sean entregadas [en matrimonio] cuando son de más edad, pues parecen [ser] más lascivas cuando de jóvenes han tenido tales relaciones; y los cuerpos de los varones parecen perjudicarse en el desarrollo [físico] si tienen experiencia [sexual] mientras aún está creciendo la simiente[88]: pues también [hay] un tiempo límite de esto, en que el desarrollo no es mayor (o es poco).

En consecuencia, a ellas sienta bien el casarse hacia los dieciocho años de edad, y a ellos, a los treinta y siete, o poco [antes]. En tal [edad] están en pleno vigor, y para los cuerpos es [el momento de] la unión, y coincidirán oportunamente en los períodos de la pausa en la procreación; además, la sucesión de los hijos será en los comienzos [del declive] del vigor, si la procreación se practica de ordinario según razón, y para ellos el número [de años] de la edad ya haya llegado a los setenta.

Hemos hablado de cuándo conviene realizarse la [unión] matrimonial; es oportuno asimismo emplear la estación del año que acertadamente sigue hoy la mayoría, fijando el invierno para realizar esta cohabitación. Conviene, además, que ellos mismos estudien los preceptos de los médicos y de los físicos [naturales] sobre la procreación: los médicos dan consejos adecuados sobre
1335b las condiciones de los cuerpos, y sobre los vientos [favorables] los físicos, prefiriendo el Bóreas al Noto[89].

---

[88] El texto oxoniano se lee en los mejores m σπέρματος, y en otros, σώματος. El primero significa *semilla, esperma, semen;* el segundo, *cuerpo.* Aristóteles parece sugerir que la "semilla" masculina crece, y que su crecimiento no termina sino en una fecha determinada. Por ende, si las relaciones sexuales comienzan antes que el crecimiento o desarrollo haya acabado, todo el físico de la persona que se deja llevar por la pasión sexual se afectará perjudicialmente (cfr. E. BARKER, *The Politics of Aristotle,* pág. 325, n. 2): "ac masculorum corpora crescere impediuntur si adhuec augente semine consuetudinem ineant" (Ms. Ball, 242, Oxford). W. L. NEWMAN, *op. cit.,* t. III, págs. 465-467, n. 24. Fragm. 37 (Bergk 4), *Solonis,* pág. 27.

[89] *Bóreas:* viento norte. *Noto* = *Austro:* viento sur.

Respecto a las condiciones en que ciertos cuerpos serían más ventajosos para la prole, mejor remitimos [este asunto] para cuando tratemos de la crianza de niños, a fin de hablar ahora en forma sumaria apenas.

La constitución atlética no es útil para la vida política ni para la salud y la procreación, como tampoco [un cuerpo] valetudinario y de excesiva debilidad, sino la intermedia entre ellas. Debe tener, pues, una complexión corporal de aguante, pero aguantadora de trabajos no violentos, ni unilaterales, como [es] la costumbre de los atletas, sino para las actividades de los [hombres] libres. Igual manera debe aplicarse a los varones y a las hembras.

Conviene asimismo que las embarazadas tengan cuidado de sus cuerpos, no entregándose a la indolencia y tomando suficiente alimento. Lo cual para el legislador es fácil lograr, ordenando que diariamente hagan un paseo para venerar las divinidades que presiden los nacimientos. La mente, al contrario de los cuerpos, conviene tenerla en mayor descanso, pues claro es que los hijos extraen de las madres [su alimento] como de la tierra las plantas.

Concerniente a la exposición y crianza de las criaturas, debe haber una ley que prohiba criar a un [niño] deforme; mas cuando hay exceso de hijos, y el orden de las costumbres prohibe hacerlos expósitos, y tiene que haber límite a la procreación en cuanto al número, si algunos engendran por tener relaciones más allá de lo establecido, es menester [practicar] el aborto, antes de que haya vida y sensación. En cuanto a si [el aborto] es lícito o no, será determinado por la sensación y la vida.

Y puesto que hemos determinado el comienzo de la edad para [las relaciones sexuales] del varón y la mujer, [y determinamos también] cuándo es oportuno comenzar la cohabitación: señalemos [ahora] cuánto tiempo conviene que dure este servicio [público] de la procreación. La prole de los viejos, como la de los jóve-

nes, es defectuosa tanto en los cuerpos como en la mente, y la de los más ancianos, raquítica. Por eso [hay] un tope de [madurez] intelectual. Ésta es en muchísima [gente] la que dicen ciertos poetas[00], que miden [la vida] por [períodos de] siete años, alrededor de la época de los cincuenta. Así, pues, el que sobrepase esa edad en cuatro o cinco años debe renunciar a dejar descendencia. Y en adelante sólo se tendrá comercio carnal por motivos de salud o por otra causa semejante.

Respecto al [adulterio] con otra o con otro, téngase [por una acción] absolutamente vergonzosa, siempre y en todos los casos, cuando sean y se llamen casados. Y si durante el tiempo de la procreación se sabe que alguien
1336a hace tal cosa, sea castigado con atimia[91] proporcionada a la ofensa.

17. Una vez nacidos los hijos, debe pensarse que la alimentación, de la clase que sea, ejerce gran influjo en el vigor de los cuerpos. Es obvio para quienes observen en los otros animales y en las naciones [bárbaras] cuya preocupación es desarrollar un hábito guerrero, un régimen abundante en leche que es el más adecuado a los cuerpos y, en cambio, más bien abstemio si se quiere escapar a las enfermedades.

Aprovecha, además, hacer cuantos movimientos sean posibles en esa edad. Mas, para que no se distorsionen los miembros tiernos [aún] suelen emplear todavía algunas naciones ciertos aparatos mecánicos que mantienen erguidos los cuerpos de los [niños]. Conviene también acostumbrarlos al frío desde pequeños, lo cual es provechosísimo para la salud y para los ejercicios militares. Por esa razón, entre muchos de los bárbaros existe [la] costumbre de sumergir en un río helado a los [re-

---

[90] *Solonis,* fragm. 27 (Bergk 4).

[91] *Atimia* es la pérdida de todos o algunos de los derechos cívicos en una *polis.* Esta deshonra pública puede ser temporal en ciertos casos, o permanente en casos de traición, soborno, cobardía en la guerra, perjurio, etc.

cien] nacidos[92], y entre otros [la] de cubrirlos con un simple vestido, como entre [los] Celtas[93]. Pues a todo cuanto es posible debería avezarse a aguantar ya desde los comienzos, pero en forma gradual. La complexión de los niños, debido al calor natural, [es apta] para el ejercicio de [resistir] los fríos. Conviene hacer esto como el primer cuidado y [algo] semejante, al comenzar la vida.

En el siguiente estadio, hasta los cinco años, en el cual ni es bien iniciarles en ningún aprendizaje, ni en ejercicios forzosos, para no obstaculizar el desarrollo, es menester suficiente movimiento, a fin de evitar la inactividad de los cuerpos; lo cual puede realizarse por medio de varias distracciones y juegos; pero es indispensable que los juegos no sean ni indignos de [hombres] libres, ni laboriosos, ni indisciplinados.

Respecto a qué clase de mitos y leyendas deben escuchar los niños a esta edad, sea preocupación de los encargados [de la educación] a quienes llaman paidónomos[94]. Pues todo ello tiene que preparar el camino a las actividades futuras [de la vida]: por eso las diver-

---

92 Cfr. VIRG, *Acn.*, 9, 603-604:

Durum ab stirpe genus, natos ad flumina primum
deferimus, saevoque gelu duramus et undis.

Cfr. VAL. FLACO, *Argon.*, 6, 335 s.; dice de los Escitas:

... Numquam has hiemes, haec saxa rehnquam,
Martis agros, ubi iam saevo duravimus amne
progeniem natosque rudes ...

Era costumbre de los lacedemonios, según Plutarco (*Lyc*, c. 16), la de bañar a los niños recién nacidos no en agua sino en vino, porque creían que así se los preparaba para una salud fuerte y robusta. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. III, págs. 481-484.

93 Véase nota 8.

94 Véase libro IV, nota 80.

siones deben ser imitaciones vanadas de lo que más tarde harán en serio. No están acertados quienes [como Platón] en las *Leyes*[95] proscriben las expansiones y los llantos de los niños. Eso aprovecha al desarrollo. Es en cierto modo una gimnasia para los cuerpos. La retención del aire fortifica en los trabajos, y eso ocurre también en los niños cuando hacen esfuerzos llorando.

Obligación de los paidónomos es también vigilar el entretenimiento y pasatiempos [de los niños], y ver cómo estén, lo menos posible, con los esclavos. A esa edad
1336b y hasta los siete años tienen que ser criados en casa. Y es lógico que a esa edad se les pegue lo vulgar [aprendido] de oídas y de vista. Por consiguiente, el legislador debe desterrar de la *polis* todo lenguaje indecente, como cualquiera otra cosa (porque al hablar descuidado se siguen acciones groseras y obras parecidas). En especial entre los jóvenes, para que no hablen ni escuchen nada semejante. El hombre libre que es sorprendido diciendo o haciendo algo prohibido, y no es digno aún de reclinarse en las comidas en común[96], sea castigado con atimia[97] y azotes, y el mayor de edad, con atimias como [se merece su conducta] servil.

Y pues rechazamos [todo] lenguaje impropio, es evidente que también rechazamos la contemplación de pinturas o representaciones indecentes. Haya, pues, atención, de los gobernantes para que ninguna escultura ni pintura exista que represente escenas de esta clase, a no ser en los templos de los dioses en cuyos festivales la ley permita la procacidad; y donde la ley autoriza la asistencia de personas maduras, en nombre propio, de [sus] hijos y mujeres para celebrar a los dioses.

---

95 PLAT. 791 c-792 b.

96 Es decir, antes de los 21 años. Véase libro II, nota 26.

97 Véase nota 90.

A los jóvenes, empero, no se ha de permitir ver los espectáculos de yambos[98] [satíricos] ni de comedias", antes de alcanzar la edad en que ya se [les] permita reclinarse para las comidas en común [100], y las bebidas [fuertes]; pues ya la educación los habrá hecho totalmente inmunes a los malos efectos de esas [representaciones].

Por el momento hemos hecho de paso estas observaciones. Adelante habremos de detenernos examinando mejor, primero si no conviene permitirlas o si conviene, y cómo conviene. Por ahora hemos tocado suficientemente [esta cuestión]. Quizá no lo expresó mal Teodoro [101], el actor trágico, que nunca permitía a nadie salir a escena antes que él, ni aun a los actores mediocres, puesto que los espectadores se familiarizan con lo primero que oyen. Y esto mismo sucede también con los grupos humanos y con las cosas: porque nos encariñamos más con lo primero [que venga]. Por eso es un deber procurar que los jóvenes sean extraños a todo lo malo, en especial a todo cuanto de ello implique depravación u hostilidad.

---

[98] *Yámbica* es un tipo de poesía en que prevalece el metro yámbico griego (cfr. M. BRICEÑO, S. J., *op. cit.,* t. II, págs. 220-221), de carácter satírico, indecente, burlón. Cfr. PLAT., *Leyes,* 935 E. Por estar tan cerca de la conversación ordinaria, con el tiempo viene a usarse como medio apto en los diálogos dramático-cómicos. Los actores salen a declamarlos en los festivales de Dionisos en las procesiones fálicas (ARIST., *Poét.,* 4, 1449 a). Precisamente de yambos de esa clase nació la comedia (ARIST., *Poét.,* 4, 1448 b).

[99] *Comedia:* "poema dramático de enredo y desenlace festivos y placenteros" *(Dicc. Acad.).* Cfr. PLAT., *Leyes,* 816 D s.

[100] Véase libro II, nota 26.

[101] Célebre actor y poeta trágico del siglo IV a. C. que sobresale en la representación de personajes de Sófocles. Se dice que escribió un libro *Sobre la voz.* W. L. NEWMAN *(op. cit.,* t. III, pág. 494, n. 27) afirma que Demóstenes obró en gran parte de la misma manera que Teodoro, cuando insistió en ser oído por Filipo de Macedonia antes que los enviados de Atenas (ESQUIN., *De fals. Leg.,* c. 108).

Pasados los cinco años, los dos hasta los siete, deben convertirse ya en espectadores de las enseñanzas que habrán de aprender ellos mismos.

Hay dos edades según las cuales es menester divi-
dir la educación: desde los siete años hasta la puber-
1337a tad, y luego desde la pubertad hasta los veintiuno.
Quienes dividen las edades en [períodos de] siete no
están del todo equivocados, pero hay que ajustarse a la
división de la naturaleza: todo arte y educación preten-
de llenar las deficiencias de la naturaleza.

Hay que investigar primero, pues, si debe hacerse una reglamentación acerca de los niños; segundo, si es oportuno dejar el cuidado de ellos a la comunidad o a la iniciativa privada (lo cual ocurre aún ahora en la mayoría de las *polis)*, y tercero, de qué clase debe ser esta [reglamentación].

1. Nadie puede dudar de que es deber del legislador preocuparse por la educación de los jóvenes, ya que el no hacerlo en las *polis* perjudica a las *politeias*[1]. Porque es preciso educar cada [forma] de *politeia.* Cada *politeia* tiene su carácter peculiar, que originalmente la formó y que continúa preservándola. Por ejemplo, el [espíritu] democrático [crea] la democracia, y el oligárquico, la oligarquía. Y siempre el espíritu mejor es causa de una *politeia* mejor.

Ahora bien, para [el ejercicio de] toda facultad o arte se requiere la necesaria propedéutica[2] y entrenamiento en las operaciones de cada una, de manera que es también evidente para la práctica de la virtud. Y pues uno [es] el fin para toda *polis,* manifiesto es que la educación debe ser una sola e idéntica para todos, y su preocupación debe ser pública y no privada, como se hace actualmente, en que cada cual se preocupa de sus hijos por separado, y les instruye en privado, según le parece mejor. Es menester que los intereses comunes sean objeto de la misma práctica para todos.

Al mismo tiempo es menester que ningún ciudadano crea pertenecerse a sí mismo, sino que todos [pertenecen] a la *polis*[3], pues cada cual es parte de la *polis;* y el cuidado de cada parte [debe] naturalmente orien-

---

[1] Véase *Prólogo* del traductor, I, b.

[2] *Propedéutica* (del griego πρό 'ante' y παιδευτική 'enseñanza'): "enseñanza preparatoria para el estudio de una disciplina" *(Dicc. Acad.).*

[3] Cfr. PLUT., *Lycurg.*, 24, 25; DEMÓST., *De Coron.*, 205. CIC, *De fin.*, 2, 14, 45: "ut ad Archytam scripsit Plato, non sibi se soli natum meminerit, sed patriae, sed suis, ut perexigua pars ipsi relinquatur.. ."

tarse al cuidado del todo[4]. En este punto habría que alabar a los Lacedemonios[5]: por tener la mayor preocupación por los niños, y la educación [es deber] comunitario.

2. Es manifiesto que la educación debe regularse por ley, y [considerarse] obligación pública.

Pero no debe ignorarse cuál será la educación y cómo es menester educar. En la actualidad se disputa sobre la práctica: no todos están de acuerdo en lo que deban aprender los jóvenes, [sea] con relación a la virtud, o a la vida perfecta[6]. Tampoco es claro si más conviene [atender] a la inteligencia, o al carácter del alma.

Una mirada al [actual sistema] educativo es inquietante, y no es claro cómo haya que proceder: si [enseñarles] lo [que es] útil para la vida, o lo que se extiende a la virtud, o a los [conocimientos] más altos.
1337b (De todo ello son partidarios ciertos críticos.) Respecto a los [medios] para la virtud no hay consenso alguno (no todo el mundo aprecia la virtud de igual manera, hasta discordar, con razón, sobre la práctica de ella).

No hay duda de que [a los niños] debe enseñarse lo útil que sea indispensable, pero es claro que no todo. Las ocupaciones se dividen en liberales y serviles. Es evidente, que [a los jóvenes] debe impartirse sólo aquellos conocimientos que no envilecen a quienes [de ellos] participen. Servil debe considerarse aquel trabajo, arte o ciencia que para las prácticas y ejercicios de la virtud inutiliza el cuerpo, [el alma] o la inteligencia de los [seres] libres. Por eso llamamos serviles las artes que contribuyen a deformar el cuerpo, y también los em-

---

[4] Cfr. PLAT., *Leg.*, 903 b.

[5] Véase libro II, nota 23.

[6] Cfr. ARIST., *Eth. Nic*, 10, 1, 1172 a.

pieos asalariados[7], pues hacen la mente atareada y abyecta. No es, en cambio, impropio de un libre cultivar algunas de las artes liberales, hasta cierto [punto], pero dedicarse en exceso a perfeccionarlas [es] expuesto a los perjuicios mencionados[8].

También tiene gran importancia el objeto por el cual uno aprende u obra: [si es] por motivo de uno mismo, o de los amigos, o por virtud, no es indigno de [hombres] libres; pero quien obra para otros se considera, con frecuencia, asalariado y que trabaja a lo servil. Las disciplinas hoy [comúnmente] establecidas, como se dijo antes, tienden a [estas] dos direcciones[9].

3. Cuatro son en realidad las [disciplinas] que suelen enseñarse: lectura, gimnástica[10], música y algunos [añaden una] cuarta, dibujo. La gramática y el dibujo se consideran útiles para la vida y de múltiples aplicaciones; la gimnástica, porque estimula la virilidad. En cuanto a la música, ya uno podrá dudar: hoy en día los más la toman por placer, otros desde el principio [la] incluyeron en la educación, en cuanto que la naturaleza misma, según se ha dicho con frecuencia, no sólo busca trabajar bien sino poder asimismo descansar tranquilamente: que [es] el primer principio de todo, para repetirlo una vez más.

Si ambos son necesarios, y más deseable es el descanso que la ocupación y [es el] fin de [ella], debemos

[7] No se sabe exactamente qué ocupaciones, además de las del trabajo diario, quiere incluir Aristóteles con el apelativo de empleos asalariados (μισθαρνικὰς ἐργασίας): ¿Incluye la del maestro de retórica, cuando se hace por contrato pagado? Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. III, pág. 508, n. 13.

[8] Sócrates dice que el estudio de la geometría, astronomía, aritmética y medicina, debería hacerse hasta cierto punto nada más, por parte del ciudadano común (JENOF., *Mentor.*, 4, 7). Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. III, pág. 508, n. 15.

[9] Es decir, en favor del punto de vista de que debe estudiarse: a) lo que sea útil, o b) lo que tienda a promover la virtud.

[10] Véase libro III, nota 32.

investigar qué conviene hacer al descansar. Que no es el juego: pues entonces el juego sería el fin necesario de la vida para nosotros, lo cual es imposible; y más bien hay que practicar el juego en las ocupaciones [serias] (porque quien trabaja necesita descanso: el juego es para descansar; y el trabajar está acompañado de tensión y esfuerzo). Por eso conviene introducir diversiones al tiempo oportuno para usarlas, como quien [las] introduce a manera de medicina; porque esta emoción del alma es
1338a un relajamiento, y gracias a este placer se produce el descanso. El descanso parece tener en sí mismo placer, felicidad y vida bienaventurada.

Mas esto no es posible a quienes viven ocupados, sino [sólo] a quienes descansan, pues quien está trabajando trabaja por un fin que no ha alcanzado, y la felicidad es un fin, en cuanto que todo el mundo cree que no se da [acompañado] de pena, sino de placer. Pero no todos consideran de igual manera el placer, sino cada cual a su manera, según el carácter de cada uno; el mejor [señala] el [placer] mejor [que procede] de las más bellas [fuentes].

Resulta, pues, evidente que deben aprenderse y enseñarse algunas cosas con miras al descanso en la vida, y estos estudios y estas enseñanzas se dan en gracia de ellas mismas, mientras que las [que se hacen] con miras al trabajo se dan en gracia de la necesidad y de otras cosas. Por eso [nuestros] antepasados incluyeron la música en [la] educación, no como indispensable (que de ello nada tiene), ni como útil (al igual que las letras, [que sí lo son] para hacer dinero, y para la administración de la casa, y para la instrucción en muchas actividades políticas. El dibujo parece ser útil para juzgar con acierto las obras de los artistas). Ni, a su vez, como la gimnástica [que lo es] para la salud y la fuerza (pues no vemos por ningún lado que la música produzca nada de eso). Queda, por lo tanto, que como pasatiempo en el ocio parecen haber introducido [la música] en la edu-

cación: por creerla un entretenimiento digno de los [hombres] libres. Por eso cantó Homero:

"¡Qué bueno es invitar a espléndido festín!"[11],

y después, hablando a otros:

"que llamen al aedo", dice, "que ha de agradar /a todos" [12];

y en otro pasaje añade Ulises que ésta es la mejor manera de pasar la vida, cuando:

"alegre el corazón,
sentados a lo largo de la sala
en el orden debido
oyen los comensales al aedo" [13].

Es evidente, pues, que existe una educación en la cual se debe formar a los hijos, no porque es útil o necesaria, sino porque es liberal y bella. Más tarde se tratará [si es] numéricamente de una [clase] o de muchas, y cuáles son ellas, y cómo [se deben impartir].

Por ahora, es para nosotros un adelanto en el camino, [saber] que tenemos un testimonio de los antiguos [a juzgar por] la educación tradicional. Lo testifica la música. Además, conviene que los muchachos estudien algunas de las [disciplinas] útiles, no sólo por ser útiles, como es el aprendizaje de las letras [y escrituras], sino también por hacer posible conocer muchas otras por el conocimiento de éstas. Análogamente el dibujo[14], no para no equivocarse en los negocios, y no ser engañados

---

[11] *Versum exemplaria Homerica non exhibent*... (O. C. T., *Arist. Pol.) ad loc.*

[12] Cfr. *Od.* 17, 382-386. La cita no coincide exactamente con el texto que nos ha sido transmitido, que es: "un divinal aedo que nos deleite con su canto". Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. III, pág. 516, n. 24.

[13] *Od.* 9, 7-8.

[14] Cfr. PLAT., *Rep.*, 525 B.

en la compra y venta de artículos, [sino] más bien porque
1338b hace contemplativo[s] de la belleza corporal. Buscar en cambio la utilidad dondequiera, armoniza menos con [seres] magnánimos y libres.

Ahora bien, es claro que en educación los hábitos deben ir antes que la razón, y el cuerpo antes que la inteligencia; es evidente, en consecuencia, que deben entregarse los niños a la gimnástica y al entrenamiento deportivo; porque de éstos una da calidad propia al cuerpo, y el otro [capacita para] las acciones.

4. La mayoría de las *polis* que hoy día más parecen preocuparse por los niños, unas desarrollan la constitución atlética, con detrimento de su figura y del crecimiento de los cuerpos. Aun cuando los Lacedemonios no han cometido este error, sin embargo los vuelven brutales con tales trabajos, [creyendo] que esto contribuye más a la hombría. En realidad, según hemos repetido con frecuencia, tal educación no debe dirigirse a considerar este único [aspecto], ni otro alguno con exclusividad.

Y aun cuando [sea] éste solo, tampoco se logra. Porque ni entre los demás animales, ni en las naciones bárbaras, vemos que la valentía se siga a la máxima [ferocidad], sino más bien a los temperamentos más apacibles y semejantes al león[15]. Muchas naciones [no griegas] hay que son dispuestas a la matanza y a la antropofagia, como los Aqueos[16] y Heníocos[17] de las

---

[15] Según el propio Aristóteles (*Hist. Anim.* 9, 44, 629 b) el león es generoso, y manso, y aun clemente con los vencidos, en especial con las mujeres y niños, excepto cuando está con hambre (cfr. PLIN., *Nat. Hist.*, 8, 48): "leoni tantum ex feris clementia in supplices: prostratis parcit et, ubi saevit, in viros potius quam in feminas fremit, in infantes non nisi magna fame".

Homero llama a Heracles **θυμολέων** ('corazón de león') (*Il.* 5, 639; *Od.* 11, 267). Cfr.'W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. III, pág. 522, n. 19.

[16] Natural de Acaya, región del Peloponeso (véase libro II, nota 110) septentrional, sobre el golfo de Corinto.

[17] Otro pueblo junto al de los aqueos. Literalmente, *Heníoco* significa "cochero".

riberas del Ponto [Euxino][18], y otros pueblos del continente, en parte peores que aquéllos, que son piratas mas carecen de valentía.

Vemos, por otra parte, que los mismos Lacedemonios mientras persistieron en los laboriosos ejercicios superaron a los demás, pero hoy son superados por el resto, tanto en los certámenes gimnásticos como en la guerra, ya que la superioridad de antaño no dependía del modo de ejercitar a los jóvenes, sino de que ellos solos se entrenaban mientras los otros no.

En consecuencia, debe darse prioridad a la nobleza no a la brutalidad: porque ni el lobo ni fiera alguna hará frente a una hazaña noble, sino sólo el varón tenaz.

Quienes, pues, consagran sus hijos a estos ejercicios en exceso, dejándolos ineducados en las [disciplinas] necesarias, en realidad [los] forman vulgares, haciéndolos útiles en política para una única tarea, y en ésta inferiores a otros, como demuestra [nuestra] investigación. No se han de juzgar [los Lacedemonios] por las proezas de otrora, sino por las de hoy: hogaño tienen antagonistas en la educación, antaño no [los] tenían.

Queda, pues, convenido que deben practicarse los [ejercicios] gimnásticos, y cómo han de practicarse. (Hasta la pubertad deben entrenarse en una gimnasia más suave, evitando el régimen [alimentario] riguroso y esfuerzos violentos, a fin de no perjudicar en nada el crecimiento.)

1339 a Prueba no pequeña de que pueden producir este [peligro es] que, en [las listas de] los vencedores olímpicos, apenas si dos o tres [Lacedemonios], hombres o niños, se encuentran que hayan salido victoriosos. Es que, con el ejercicio de severas [prácticas] gimnásticas

[18] Mar formado por el Mediterráneo al noreste, entre Asia Menor, Tracia, Escitia y la Cólquide. Es turbado por frecuentes tempestades. Explorado por los fenicios y los Argonautas de la leyenda, durante muchos siglos es comercialmente importantísimo (HEROD. 2, 103, etc.).

[cuando] jóvenes, quedaba agotada [su complexión física]. Empero, cuando después de la pubertad se dedican tres años a los demás estudios, es oportuno entonces emplear la edad siguiente en ejercicios [duros] y en las anancofagias[19]: (no conviene ejercitar duramente la inteligencia y el cuerpo a la vez, pues es natural que cada una de las labores produzca lo contrario, estorbando a la cabeza el trabajo del cuerpo y el de ésta al cuerpo).

5. Acerca de la música, hemos planteado algunas [cuestiones] en [el curso de nuestra] investigación y, primero, bien está avanzar tomándolas ahora de nuevo, a fin de que sirvan de clave en los razonamientos que habrán de aclarar el [tema].

No es fácil determinar, acerca de ella, qué efectos produce, ni por qué razón hemos de cultivarla, si por diversión o descanso como [el] sueño y [la] bebida (pues éstos en sí mismos no son buenos, sino agradables, y al propio tiempo "tranquilizan la inquietud", como dice Eurípides[20]. Por eso se clasifican y utilizan con todas por parejo —el sueño, la bebida y la música—. Algunos añaden la danza). ¿O, mejor, hemos de pensar que la música conduce a la virtud, supuesto que, como la gimnástica prepara en cierta manera el cuerpo, también la música es capaz de formar hábitos, [y] de acostumbrar a placeres sanos? o ¿[que la música] contribuye al descanso y a [la cultura] intelectual *(phronesis)* (que es la tercera [alternativa] de que hablamos) ?

Claro [es] que conviene educar a los jóvenes, mas no para los juegos (pues aprender no es un descanso: que el aprendizaje [viene] acompañado de esfuerzo). Tampoco es oportuno dar a los niños a esas edades, una vida de solaz [intelectual] (que tal fin [perfecto] no se aviene con lo imperfecto). Pero quizá se piense que ese

---

[19] *Anancofagias* son las dietas rigurosas de los atletas (cfr. libro III, nota 46).

[20] *Bacant.* 381 (332 Bothe, 377 Dindorf).

esfuerzo de los niños por [aprender música] se compense con el placer que tendrán cuando sean hombres hechos y derechos. En tal caso, ¿por qué obligarlos a aprender ellos por sí mismos, y no [hacer] como los reyes persas y Medos[21], que participan del placer y de la educación [de la música] escuchándola ejecutada por otros: (porque seguramente quienes han hecho de ella la profesión y el arte de sus preocupaciones durante tanto tiempo, la interpretan mejor que [quienes] apenas la aprendieron). Y si deben esforzarse ellos mismos, deberían también preparar ellos mismos lo referente a la cocina, lo cual es absurdo.

La misma dificultad persiste aun cuando [la música] pudiera mejorar los caracteres: ¿por qué tienen que aprender ellos mismos, y no escuchando a otros
1339b disfrutar y juzgar correctamente, como los Laconios? Ellos, sin aprender [la], pueden apreciar con acierto, según dicen, las buenas y juntamente las malas melodías. El mismo argumento [se mantendría] si ha de emplearse la [música] para [pasar] un rato agradable y un pasatiempo refinado: ¿por qué aprenderla personalmente en vez de gozarla cuando otros [la] interpretan?

Se puede ilustrar examinando el concepto que tenemos de los dioses: para los poetas no es el propio Zeus [quien] canta y tañe la cítara[22]; y llamamos vulgares a los [músicos] profesionales: ningún varón libre la interpretará, a no ser un borracho, o por diversión. Pero no, de esto quizá [tengamos ocasión de] discutir más adelante.

---

[21] *Persia* (véase libro VII, nota 13). *Media:* región del Asia entre el Caspio, Asiría, Susa, Persia, Carmania y Partia. Los medos habitan por poblaciones de lengua indoeuropea. Son de la misma raza de los persas. Largo tiempo permanecen como vasallos de Asiría. Durante el pacífico reinado de Astiages, los medos se dejan llevar de la molicie, y los persas —con Ciro— deponen al rey y someten todo el país (HEROD. 1, 96, etc.).

[22] Cfr. EURÍP., *Ion,* 827 Bothe (905 Dindorf).

La primera indagación es si no debe incluirse en la educación la música, o si debe incluirse, y de los tres [objetos] mencionados, cuál es [el suyo], si es educación [paideia], o es juego de niños [paidia] o es goce intelectual [diagoge]. Razonablemente se le coloca en todos ellos, y es evidente que [de todos] participa: el juego se da en razón del descanso, y el descanso es necesariamente agradable (porque es un remedio de la pena causada por el trabajo), y por consenso unánime el goce intelectual debe no sólo incluir lo bello sino lo agradable (pues ser feliz consta de estos dos [elementos]). De la música todos confesamos que es [una] de las cosas más placenteras, bien sea simple o con canto (ya Museo[23] dice que "lo más dulce a los mortales es el canto").

(Por esta razón, en las reuniones [sociales] y pasatiempos oportunamente se introduce como capaz de alegrar.) De manera que si uno considera esto, debe educarse en ella a los jóvenes. Pues los placeres inocentes no sólo armonizan con el fin sino con el descanso: y como pocas veces sucede que los hombres obtienen su fin y, en cambio, con frecuencia se relajan y se valen de las diversiones, no en cuanto [hay] algo más sino por el placer, sería útil descansar en los placeres [derivados] de la [música].

Pero ocurre que los hombres hacen de los juegos un fin, porque también ese fin tiene sin duda ciertos [elementos de] placer, pero no cualquiera; [el error está en] este tomar el bajo como [si fuera] el más alto, por tener cierta semejanza con el fin de las acciones. El fin no es deseable por nada de lo que ha de venir; algunos placeres no se dan por nada de lo que ha de resultar, sino de lo [ya] pasado, por ejemplo, el alivio de los

---

[23] Poeta tracio semimítico de principios del siglo VI a. C, discípulo de Orfeo, y el primer sacerdote de los Misterios de Eleusis. Se le atribuyen, además de una *Teogonia y* de una *Titanomaquia,* numerosos poemas religiosos, y oráculos muy conocidos en el mundo griego.

trabajos y del dolor. Por esta causa procuran [los hombres] la felicidad, que estos placeres producen; y podría verosímilmente suponerse que se busca la música, no por el solo alivio del pasado, sino por ser útil, al parecer, para el descanso.

Hemos, sin embargo, de analizar [si] no es un efec-
1340a to accidental, y [si] la naturaleza de [la música] no es más valiosa que la utilidad dicha, y [si] conviene no sólo participar del placer común [derivado] de ella, que todos perciben (pues la música produce un placer físico, adaptado por tanto a todas las edades y todos los caracteres), sino ver si en alguna forma influye en [la formación del] carácter y del alma.

Lo cual sería evidente si algunos caracteres fueran afectados por ella; y es claro que algunas [personas] de cierta naturaleza son afectadas por muchas, y otras, no menos que por las melodías de Olimpo[24]: éstas, según opinión común, entusiasman nuestras almas, y el entusiasmo es una pasión del [carácter] ético del alma. Más aún, escuchando los sonidos imitativos todos se mueven a simpatía, aun prescindiendo de los ritmos y de las melodías mismas.

Y como sucede que la música es de las [cosas] agradables, y la virtud [consiste] en deleitarse y en amar y en odiar debidamente, claro es que no debe uno aprender ni habituarse a nada tanto como a juzgar con rectitud, y a complacerse en los caracteres finos y en las acciones nobles. Hay, en los ritmos y melodías, imitaciones [muy] cercanas a la realidad, de cólera y mansedumbre, de fortaleza y sofrosine[25], y de todos sus contrarios, y de otras [disposiciones] morales, (lo cual consta por la experiencia: cambiamos [el estado de] alma oyéndolas).

---

[24] Músico y compositor frigio del siglo VII a. C, considerado como el inventor de la armonía (cfr. PLAT., *Banq.*, 215 c).

[25] Véase libro I, nota 40.

La costumbre de dolerse y alegrarse en las representaciones [teatrales] está cerca de los sentimientos que experimentamos en la realidad. (Por ejemplo, si un [hombre] se goza contemplando una estatua, no por otra causa sino por la belleza misma, la vista del original mismo cuya imagen ha contemplado debe por fuerza serle agradable.) Y ocurre que en los otros sentidos no se da ninguna semejanza con el carácter, como [son] los [del] tacto y [del] gusto; en cambio, en los [de la] vista [los imitan] ligeramente (son meras formas, pero en grado pequeño, y todos participan de la misma sensación: además no son representaciones de los caracteres, sino que más bien las figuras y los colores son indicaciones de los caracteres, y éstos son expresión de las pasiones.

Pero sólo en cuanto hay diferencia en la contemplación de estas cosas, no deben los jóvenes contemplar las [obras] de Pausón[26] sino las de Polignoto[27], y si existe algún otro pintor o escultor que exprese ideas morales). En la melodía misma hay imitaciones de los caracteres. (Esto es un [hecho] evidente: la naturaleza de las armonías es en general distinta, de modo que es-
1340b cuchándolas se afecta uno de forma diferente, y no de idéntica manera a cada una de ellas, sino a unas de manera más bien triste y retraída, como a la llamada Mixo-

---

[26] Pintor griego contemporáneo de Polignoto y Micón. Para sus obras escoge las formas más degradadas de la naturaleza, pintando a los hombres "peores de lo que son" (ARIST., *Poét.,* 2, 1448).

[27] Polignoto (*fl.* 475-447 a. C.) es el famoso decorador de varios edificios públicos de Atenas, como la *Stoa Poikile* (460 a. C), el Teseo (475 a. C.) y muchos más (el Anaceio, la cámara de los Propíleos, y otros), de manera que su obra debe ser muy conocida por los oyentes de Aristóteles. Éste (*loc. cit.)* lo tiene, pues, por buen pintor de caracteres, que selecciona lo más perfecto y bello de la naturaleza, de suerte que "pinta a los hombres mejores de lo que son".

Un artista "lleno de carácter" (ἠθικός) significa, para Aristóteles, uno "que representa caracteres nobles". Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.,* t. III, pág. 541, n. 36.

lidia[28]; a otras más blandamente en la inteligencia, como a las [armonías] libres; a otras en forma mesurada y sobre todo serena, como parece producirlo únicamente la Dórica entre las armonías, y con entusiasmo la Frigia[29].)

(Bien explican todas estas [cuestiones] quienes han filosofado acerca de la educación; pues presentan las pruebas de los argumentos [basados] en los hechos.) Idéntico procedimiento se aplica a los ritmos (unos tienen carácter más reposado, otros movido, y de éstos unos tienen movimientos groseros, otros más propios de [seres] libres).

Como se ve, la música puede preparar en cierta forma el carácter del alma, y si es capaz de lograr todo esto es claro que los jóvenes deben ser iniciados y educados en la [música]. Además congenia con la naturaleza de esa edad el aprendizaje de la música: pues los jóvenes, debido a la edad, no toleran de buen grado nada que no [sea] dulce, y parece haber una [dulzura] natural en las armonías y en los ritmos. De ahí que muchos de los sabios digan, unos que el alma es armonía; otros, que tiene armonía .

6. Mas corresponde tratar ahora si es oportuno que los [jóvenes] mismos aprendan [la música] cantando y tocando, o no, según se sugirió antes. Manifiesto es que para adquirir cualquier [cualidad] existe gran diferencia, según que uno mismo tome parte o no en las ejecuciones. Una de las cosas imposibles, o difíciles [por lo menos], es convertirse en [buenos] jueces sin haber

---

28 *Mixolidia:* armonía quejosa, fúnebre (cfr. PLAT., *Rep.,* 398 c-339 d; *Leyes,* 653d-673a; 795a-812e).

29 El Estagirita distingue, pues, tres modos músicos: el frigio, el lidio y el dorio, cada cual con su carácter propio (coraje y sobriedad, feminidad, virilidad, respectivamente), que influyen de manera peculiar en los oyentes y admiradores de esas tonalidades. Para el autor, el tono moral y educador por excelencia es el dorio. (Véase libro III, nota 15.)

30 Cfr. PLAT., *Fedr.,* 93 s.

tomado parte en ellas. Al propio tiempo, conviene que los niños tengan una ocupación, y las sonajeras de Arquitas[31] han de considerarse un buen invento, esas que se dan a los niños para que, entreteniéndose con ellas, nada rompan de casa, pues el muchacho no puede estar quieto. Son adecuadas a los infantes entre los niños, y la educación [musical] son las sonajeras para los mayores entre los adolescentes. De esto [resulta] claro que debe enseñarse la música hasta [hacerlos] participar en las ejecuciones.

Fácil es discernir la conveniencia y no conveniencia a las edades, y responder a los que sostienen que tal estudio es vulgar. Porque primero, ya que han de [poder] juzgar [la música], deben tener parte en las interpretaciones; por eso es menester que, por una parte, cuando jóvenes ejecuten las piezas, y, por otra, cuando mayores abandonen esas prácticas, y puedan apreciar lo bueno y disfrutar rectamente gracias al conocimiento adquirido en la juventud.

En segundo lugar, no es difícil desvirtuar el reproche de algunos en el sentido de que la música hace vulgares; para ello se examina hasta qué grado, en la
1341a práctica, han de participar los educandos en la virtud política, y en qué melodías y en qué ritmos han de tomar parte; además, en qué clase de instrumentos han de hacer aprendizaje, ya que aun esto puede tener su importancia.

En estas cosas estriba la respuesta a la objeción: nada impide que ciertas especies de música produzcan lo

---

[31] Filósofo, matemático y político natural de Tarento, contemporáneo y amigo de Platón. Traducimos por *sonajeras* el vocablo griego πλατάγη (del verbo πλαταγέω, que a la letra significa "batir las manos, aplaudir"). Este juguete del filósofo no necesita descripción, cuando el propio Aristóteles añade que es de esos que se dan a los niños para que se entretengan y no rompan las cosas... Cfr. PLAT., *Symp.*, 7, 10, 1.

Sonajera, [o]: "Especie de juguete con sonajas o cascabeles que sirve para entretener a niños pequeños" *(Dicc. Acad.).*

apuntado, y es evidente que el aprendizaje de ella no debe ser obstáculo para las actividades del futuro; ni el cuerpo [ha de] degradarse y tornarse inútil para los ejercicios militares y políticos, tanto para los conocimientos de ahora como para la práctica posterior.

Respecto al aprendizaje, lo conveniente es que no se esfuercen por participar en certámenes técnicos; ni en competencias sensacionales y superfluas [como las] que se han introducido ahora en los concursos y de los concursos [han pasado] a la educación; sino hasta cuando puedan disfrutar bien de las bellas melodías y ritmos, y no sólo del [placer] ordinario de la música, como [lo hacen] algunos otros animales y aun el rimero de esclavos y chiquillos.

De esto se [deduce] claro qué clase de instrumentos han de usar. A saber, ni la flauta ni otro instrumento de técnica [profesional] como la cítara; pero si [existe] algo parecido, ha de aceptarse en educación, y sólo cuantos hagan buenos a los oyentes de ellos, ya sea de la educación musical o de otra [cualquiera].

Además, no es la flauta [un instrumento de carácter] ético sino más bien orgiástico[32], de modo que ha de emplearse en aquellas circunstancias en que el espectáculo produce más una *catarsis*[33] [de pasiones] que una enseñanza. Añadamos que [la flauta] produce un inconveniente en relación con la educación y [es] que la flauta impide el uso de la palabra.

---

[32] *Orgiástico* (de orgía), o sea, que pertenece al "festín en que se come y bebe inmoderadamente y se cometen otros excesos" *(Dicc. Acad.).* De ahí que se emplee en los cultos de la diosa Cibeles y de Dionisos en las bacanales.

[33] *Catarsis,* en Aristóteles, es "la purificación psicológica por el terror y la piedad". En otras palabras, el espectáculo *(tragedia)* debe producir en los espectadores, sensaciones de compasión y de terror que los purifique (κάθαρσις) de estas emociones, a fin de que salgan del teatro *sintiéndose limpios y elevados,* con una alta comprensión de los caminos de los hombres y de los dioses. Tal es el sentido de κάθαρσις, según Aristóteles: δι'ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν, *Poét.* 1449 b-28.

Con razón los antiguos proscribieron su empleo a los jóvenes y a los [hombres] libres, aun cuando la hubieran utilizado al comienzo. Pero al tornarse más desahogados, gracias a las riquezas, y más magnánimos frente a la virtud, tanto antes como después de las [Guerras] Médicas[34], engreídos aceptaron toda [clase de] conocimientos, sin distinción ninguna, sino buscando [siempre] algo más. Por ese motivo introdujeron en [el currículo de] estudios la aulética[35].

En Lacedemonia cierto corego[36] tocó la flauta personalmente para el coro, y en Atenas se hizo tan popular que casi la mayoría de los [hombres] libres sabían tocarla. Lo prueba, además, el cuadro que dedicó Trasipo[37] cuando aprovisionó el coro para Ecfántides[38]. Más tarde, sin embargo, fue rechazada [llevados] por la experiencia misma, pudiendo juzgar mejor lo que conduce a la virtud y no [conduce] a la virtud.

De igual modo muchos de los instrumentos antiguos,
1341b como los péctides[39] y los bárbitos[40] y los calculados para agradar a los oyentes al ejecutarlos, heptágonos[41]

---

[34] Véase libro II, nota 142.

[35] O arte de tocar la flauta (véase libro III, nota 52).

[36] Véase libro III, nota 16.

[37] Un corego —por otra parte, desconocido— que aprovisionó el coro al cual se alude (véase libro III, nota 23). Ordinariamente, la costumbre es que un flautista (αὐλητής) fuera asignado por suerte al corego para acompañar al coro. El *auletes* era por lo común un hombre de posición social inferior, mientras que el corego era un hombre de alcurnia y económicamente acomodado; pero en el caso presente, el corego mismo actuó como *auletes.* Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, t. III, pág. 554, n. 33.

[38] Uno de los más antiguos poetas cómicos de Grecia, contemporáneo de Cratino: obtiene cuatro victorias. Nada se conserva de él fuera de dos títulos y cinco fragmentos. Los coregos a veces dedicaban a Dionisos un cuadro conmemorativo de la victoria del poeta cuya pieza dramática habían presentado (cfr. PLUT., *Themist. C,* 5). W. L. NEWMAN, *ibid.*, n. 35.

[39] *Pectis:* instrumento de cuerdas usado por los lidios. Especie de arpa "de muchas cuerdas y tonos" (PLAT., *Rep.*, 399 c).

[40] *Bárbito:* instrumento de muchas cuerdas inventado por Terpandro.

[41] *Heptágono:* cierto instrumento músico; arpa septangular.

y triángulos[42] y sambucas[43] y todos los que necesitan destreza manual.

Con razón los antiguos crearon mitos acerca de las flautas: dicen que Atenea[44], habiendo inventado la flauta, la arrojó lejos. Y no está mal haber dicho que la diosa lo hizo disgustada por la deformidad [que causa en] el rostro [cuando se toca]; con todo [es] más verosímil [que fue] porque el estudio de la aulesis[45] no contribuye en nada a la inteligencia, y a Atenea atribuimos la sabiduría y [la habilidad en] el arte.

En consecuencia, rechazamos la educación técnica de los instrumentos, y la ejecución: (entendemos por técnica la [encaminada] a los certámenes: pues, en ella, el ejecutante no participa por la perfección, sino por el placer de los oyentes, vulgar por cierto. Por tanto, no juzgamos que es propio de [seres] libres esa ejecución, sino más bien de asalariados; y el resultado es que hace ruines, pues es malo el objetivo al cual convierten en fin; en efecto, es vulgar el espectador [que] suele participar de esa música. Y los artistas [profesionales], atendiendo a [este fin], lo adulan y ello mismo se configura, de cierto modo, aun en los cuerpos por razón de las contorsiones).

7. Todavía debemos considerar las armonías y los ritmos, si han de aprovecharse en educación todas las armonías y todos los ritmos, o hay que hacer una distinción. En segundo lugar, si hemos de hacer la misma distinción respecto de los que la practican con fin educativo, o debe haber una [tercera].

---

[42] *Trígono* o *triángulo:* instrumento músico de forma triangular, con cuerdas de igual diámetro pero de diferente longitud (cfr. PLAT., *Rep.*, 399 c).

[43] *Sambuca:* instrumento músico triangular de cuatro cuerdas, de origen bárbaro y de tono alto y penetrante.

[44] Diosa guerrera de la sabiduría y de la inteligencia.

[45] *Aulesis, aulética:* el arte de tocar la flauta.

Como vemos que la música consta de melodía y ritmo, no debe omitirse qué influencias tiene para [la] educación, cada uno de esos [elementos], y si hemos de preferir la música melodiosa o el ritmo perfecto. Ahora bien, juzgando que mucho sobre esto han dicho a maravilla algunos de los músicos modernos y de los filósofos que han tenido experiencia en la educación musical, remitiremos la discusión exacta de cada [punto] para quienes deseen investigar junto con ellos, y al presente nos limitaremos a manera de legisladores, determinando acerca de esto los principios solamente.

Aceptamos la división de las melodías como han determinado algunos de los [peritos] en filosofía, que establecen éticas unas, prácticas otras, entusiásticas otras, y añaden la naturaleza de las armonías apropiadas a cada una de ellas, distinta para cada melodía.

Pero nosotros afirmamos que debe emplearse la música no por una utilidad única sino por muchas (por educación y por *catarsis*[46] —qué entendemos por *catarsis*, por el momento [lo dejamos] sin explicar, pero hablaremos con más precisión adelante en la *Poética*[47]—, y tercero por goce intelectual para relajar la tensión y descansar).

1342 a Claro es que debemos servirnos de todas las armonías, pero[48] no usarse todas en la misma forma: para la educación las más éticas; en cambio, para audición, cuando otros las ejecutan, las prácticas y las entusiásticas. Pues la emoción [*pathos*] afecta a ciertas almas fuertemente, y se da lo mismo en todas, sólo que difiere en grados de intensidad, como la compasión y el miedo, y aun el entusiasmo: y algunos son dominados por esa

---

[46] Véase nota 33.

[47] *Poét.* 6.

[48] Desde esta palabra hasta el próximo numerillo de llamada, el texto griego de Oxford considera el pasaje como sumamente difícil (*locus difficillimus)* en razón de las diversas interpretaciones que se le puedan dar.

excitación, y los vemos [afectados] gracias a melodías religiosas, cuando emplean modos que mueven el alma a excitación mística, dejándolos [luego en su estado normal] como si hubieran hallado medicina y *catarsis*.

Esto mismo [vemos] que por necesidad sufren los compasivos y los miedosos y los totalmente poseídos de [cualquier] pasión y [así] los demás, en la medida correspondiente a cada uno de estos [sentimientos]; y en todas se produce una especie de *catarsis* y alivio [acompañado] de placer. En la misma forma las melodías prácticas inspiran a los hombres una alegría inocente: por tanto debe permitirse a quienes compiten, dedicados a la música teatral, que empleen estas armonías y estas melodías[49].

Y pues el espectador es de dos clases, el libre y educado, [por una parte, y por otra] el vulgar, compuesto de obreros y jornaleros y gente por el estilo, hay que dar las competencias y espectáculos para [su] descanso, y de la misma manera que sus almas están desviadas del orden natural, así las desviaciones de las melodías.

A cada cual causa placer lo normal según la naturaleza; por eso debe permitirse a los concursantes en los espectáculos [públicos] de esta clase para tal [gente] emplear ese género de música.

Para la educación, empero, según se ha advertido, deben usarse las [melodías] éticas y las armonías [de la misma clase]: esta [es] la Dórica, como [arriba] dijimos. Y es menester aceptar alguna otra [que] nos aprueben los familiarizados con el estudio de [la] filosofía y con la educación de la música.

Mas Sócrates [50] no es acertado al dejar en la *Politeia*
1342b sólo la Frigia con la Dórica, y menos al rechazar la

[49] Hasta aquí el pasaje difícil de interpretar. Véase nota 48.

[50] *Rep.* 399 A. Sócrates da a entender en este pasaje de *La República*, que los modos dorios y frigios inspiran coraje en la guerra y temperancia en el peligro, mientras que Aristóteles sostiene aquí lo contrario, esto es, que el frigio no produce ni lo uno ni lo otro.

flauta. La Frigia produce, entre las armonías, el mismo efecto que la flauta entre los instrumentos: ambos son orgiásticos[51] y patéticos. [Lo demuestra la poesía]. Pues todo [el frenesí] báquico[52] y toda la agitación análoga de [los] instrumentos encuentra [su expresión] principalmente en las flautas, y entre las armonías es el modo Frigio el que se acomoda [a ese estado]. (Lo demuestra la poesía.)

El ditirambo[53], por ejemplo, es generalmente reconocido como de los Frigios, y de esto cuentan muchas anécdotas los conocedores de ello, entre otras [aquella de] que Filoxeno[54] al intentar componer un ditirambo, [llamado] *Los Mistos,* en [el modo] Dórico no fue capaz, sino que naturalmente cayó en el Frigio, la armonía en realidad adecuada. Respecto al Dórico todos [lo] admiten como el más grave y de un carácter más viril. Pero, como [siempre], aprobamos el [término] medio sobre los extremos y aconsejamos seguir su uso, y como el Dórico tiene esa naturaleza respecto a las demás armonías, es evidente que para la educación de los jóvenes son más convenientes las melodías Dóricas.

Existen dos objetivos, lo posible [y] lo conveniente. Todo el mundo debe intentar las cosas posibles y las convenientes. Pero son relativos a las edades, como que a los consumidos por el tiempo no es fácil cantar las

---

[51] Véase nota 32.

[52] *Frenesí* o *furor báquico:* alusión a las orgías en honor de Baco (divinidad del vino y de la borrachera) con que los devotos le celebran, entregándose a toda clase de excesos, "poseídos por Baco", capaces de superar cualquier resistencia (cfr. EURÍP., *Bac.,* 680 s.).

[53] *Ditirambo* (del gr. διθύραμβος, sobrenombre de Baco): "composición poética de los gentiles en loor de Baco" *(Dicc. Acad.),* expresión del frenesí báquico.

[54] Poeta ditirámbico, nacido en 435 a. C. y muerto en 380. Vive en Atenas y posteriormente en la corte de Dionisio de Siracusa, quien lo envía a las canteras como castigo. Su obra más famosa se intitula *Los cíclopes (Schol.* ARISTÓF., *Plut.,* 290).

armonías agudas, mas la naturaleza suministra para esa edad [las] sin esfuerzo.

Por eso algunos de los entendidos en música censuran, con razón, a Sócrates[55] el haber proscrito de las [diversiones] las armonías lánguidas, como [que son] de efecto embriagador, no en el sentido de intoxicantes (porque la bebida produce más efecto dionisíaco)[56], sino extenuante: de suerte que en vista de la edad que se aproxima —la de la vejez— deben cultivarse las armonías y melodías de esa clase, y además si hay otra armonía que convenga a la edad de los niños por ser capaz de producir belleza y educación, como evidentemente la Lidia parece [serlo] entre las armonías.

Es claro, pues, que estos tres principios deben conformarse para la educación: el [término] medio, el posible y el conveniente[57].

---

[55] Cfr. PLAT., *Rep.*, 398d-399a.
[56] Es decir, embriagador, frenético.
[57] Como puede apreciarse, este libro nos ha llegado incompleto.

BIBLIOGRAFÍA

A) AUTORES GRIEGOS

AEOLUS, *fragm.* Nauck.

AESCHYLI, *Tragoediae,* ed. Sir Denys Page, Oxford, O. C. T., (1972).

AESCHYNIS, *Orationes, De falsa legatione,* ed. F. Blass, Leipzig (T.), 1986.

ALCAEUS, *Lyrica Graeca selecta,* ed. D. L. Page, Oxford, O. C. T., 1968.

APOLLONII RHODII, *Argonautica,* ed. H. F. Fräankel, Oxford, O. C. T., (1961).

ARISTOPHANIS, *Comoediae,* ed. F. W. Hall and W. M. Geldart, Oxford, O.C.T., (1960).

ARISTOTELIS, *Opera,* ed. I. Bekker, Berlín, 1831-1870: *Athenaion Politeia, De caelo, Ethica Eudemia, Ethica Nicomachaea, De Generatione Animalium, Metaphysica, Historia Animálium.*

—, *Política...,* ed. W. D. Ross, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, (1980).

DEMOSTHENIS, *De Corona,* ed. S. H. Butcher and W. Rennie, Oxford, O.C.T., (1949).

DIODORI SICULI, *Historiae,* ed. I. Bekker, L. Dindorf, F. Vogel, Leipzig (T.), 1888-1906.

DIOGENIS LAERTII, *De clarorum philosophorum vitis... libri decem,* ed. C. G. Cobet... Paris (D.), (1862). *Vitae philosophorum,* ed. H. S. Long, Oxford, O.C.T., (1963).

DIONYSII HALICARNASSENSIS, *Antiquitates Romanae,* ed. C. Jacoby, Leipzig (T.), 1885-1905.

EURIPIDIS, *Fragmenta,* ed. A. Nauck, Bonn, 1913.

—, *Tragoediae,* ed. Gilbert Murray, Oxford, O. C. T., (1902, 1913).

HERODOTI, *Historiae,* ed. C. Hude, Oxford, O. C. T., 1940.

HESIODI, *Opera et Dies,* ed. F. Solmen, Oxford, O. C. T.

HESYCHIUS, *Lexicographus,* ed. M. Schmidt, Jena, 1858-1868.

HOMERI, *Opera,* ed. D. B. Monro and T. W. Alien, Oxford, O. C. T., 1969.

ISOCRATES, *Orator,* ed. F. Blass, Leipzig (T.), 1889-1898.

LUCIANI SAMOSATENSIS, *Opera,* ed. C. Jacobitz, Leipzig, 1896-1897.

LYSIAS, *Orationes,* ed. C. Hude, Oxford, O. C. T., (1911).

PAUSANIAE, *Graeciae descriptio,* ed. M. H. Rocha-Pereira, Coimbra, 1973.

PHILEMON, *Adelphi, fragm.* Meineke, ed. D. Page, G. L. P., N^0 50.

PINDARI, *Carmina,* ed. Sir Maurice Bowra, Oxford, O. C. T., (1947).

PLATONIS, *Opera...,* ed. J. Burnet, Oxford, O. C. T., (1903-1915).

PLUTARCHI, *Moralia,* ed. G. N. Bernardakis, Leipzig (T.).

—, *Vitae Parallelae,* ed. C. Sintenis, Leipzig (T.), 1881-1886.

POLLUX, *Onomasticon,* ed. Bethe, Leipzig, 1900.

POLYBIUS, *Historicus,* ed. T. Büttner-Wobst, Leipzig (T.), 1882-1905.

PS.-PLUTARCHUS, *Pro Nobilitate,* ed. G. N. Bernardakis, Leipzig, (T.).

SIMONIDES, *Lyricus,* ed. T. Bergk, P. G. L.

SOPHOCLIS, *Fabulae,* ed. A. C. Pearson, Oxford, O. C. T., (1928).

STRABONIS, *Geographica,* ed. G. Kramer, Berlín, 1844-1852.

THEOCRITUS, *Bucolici Graeci,* ed. U. von Wilamovitz-Möllendorf, Oxford, O.C.T., (1910).

THEOGNIS, *Elegiae,* ed. T. Bergk, P. L. G.

THEOPOMPI, *Hellenica,* ed. B. P. Grenfell & A. S. Hunt, Oxford, O.C.T.

THEOPOMPUS, *Comicus,* ed. T. Kock, C. A. F.

THUCYDIDIS, *Historiae,* ed. H. Stuart Jones, Oxford, O.C.T. (1948).

XENOPHONTIS, *Opera omnia,* ed. E. C. Marchant, Oxford, O. C. T., (1946).

B) AUTORES LATINOS

CAESARIS, CAII IULII, *Commentarii de Bello Civili,* ed. R. L. A.-Du Pontet, Oxford, O. C. T., 1901.

CICERONIS, M. TULLII, *Orationes,* ed. A. C. Clark, 1946; *Scripta quae manserunt omnia,* ed. C. Atzert, W. Ak., A. Klotz..., Leipzig (T.), 1914.

COLUMELLAE, L., *Iunii moderati,* ed. H. B. Ash-E. S. Forster..., Loeb, 1941-1955.

HORATII FLACO, Q., *Carmina, Epodi,* ed. E. C. Wickham-H. W. Garrod, Oxford, O.C.T., (1912).

IULIANI APOSTATI, *Epistulae ad Themistium,* ed. Wc. C. Wright, Loeb, 1913-1923.

LUCRETI CARI, *De Rerum Natura,* ed. C. Bailey, Oxford, O. C. T., (1922).

NEPOTIS, CORNELII, *Agesilaus,* ed. C. Halm-A. Fleckeisen, Leipzig (T.).

OVIDII NASONIS, P., *Metamorphoses,* ed. R. Merkel, R. Ehwald, Leipzig (T.), 1931.

PETRONI ARBITRI, *Fragmenta,* ed. Beucheler (T.).

PLINII, SECUNDI C, *Maioris Historiae Naturalis,* ed. C. Alexandre, Paris, N. L. Lemaire, 1827.

QUINTILIANI, M. T., *Institutio Oratoria,* ed. M. Winterbotton, Oxford, O.C.T., (1970).

TACITI, C. CORNELII, *Afínales, Historiae,* ed. C. D. Fisher, Oxford, O.C.T., (1906, 1911).

VALERII FLACCI, C, *Argonauticon libri octo,* ed. E. Couttney, London, University of London, 1970.

VARRONIS, MARCI TERENTII, *Rerum rusticarum libri III,* ed. Goetz, (T.).

VERGILII MARONIS, P., *Aeneis, Georgica,* ed. Sir Roger Mynors, Oxford, O.C.T., (1969).

C) AUTORES MODERNOS

ABRIL, PEDRO SIMÓN, *La Política de Aristóteles,* Zaragoza, 1584.

ALLEN, T. W., *Homeri Opera,* Oxford, O. C. T., 1969.

ARAÚJO, MARÍA, véase MARÍAS, JULIÁN.

ARNIN, H. VON, *Zur Entstehungsgeschichte der Aristotelischem Politifk,* Vienna, Leipzig, 1924.

AUBONNET, JEAN, *Aristote, Politique,* "Les Belles Lettres", Paris, 1968.

AZCÁRATE, PATRICIO, *Aristóteles, La Política,* Madrid, Espasa-Calpe, 1969.

BARKER, ERNEST, *The Politics of Aristotle,* Oxford, Clarendon Press, 1968.

Cambridge Ancient History, ed. J. B. Bury, S. A. Cook, etc., 1927.

CONTOGIORGIS, GEORGES D., *La théorie des révolutions chez Aristote,* Paris, 1978.

COURCELLE, P., *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe á Cassiodore,* Paris, 1943.

CUERVO, RUFINO JOSÉ, *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano,* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1955.

DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia, L'Inferno.*

DAVIS, H. W. C, véase JOWETT, BENJAMÍN.

DEFOURNY, M., *Aristote, étude sur la politique,* "Les Belles Lettres", 1968.

DUFOUR, M., *Rhétorique,* ed. Rhétorique.

EHRENBERG, V., *The Gree\ State,* 1932.

Encyclopaedia Britannica, Cambridge, C. U. P., 1910.

ERRANDONEA, IGNACIO, S. *]., Diccionario del mundo clásico,* Barcelona, edit. Labor, 1954.

ESTÉVANEZ, NICOLÁS DE, *Aristóteles, La Política,* París, Garnier Hnos., 1920.

FORNARA, CHARLES W., *Archaic Times to the End of the Peloponesian War,* Baltimore and London, The John Hopkim U. P., 1977.

GALLACH POLES, F., *Aristóteles, La Política,* París, Garnier, 1920.

GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Aristóteles, Política,* México, Universidad Nacional Autónoma, 1963.

HIGNETT, C, *A History of the Athenian Constitution,* 1.952.

JAEGER, W., *Aristotle,* trad. R. Robinson, Oxford, 1948.

JOURDAIN, A., *Recherches critiques sur l'áge et l'origine des traductions latines d'Aristote,* Paris, 1893.

JOWETT, BENJAMÍN, *Aristotle's Politics,* Oxford, Clarendon Press, 1905.

LESKY, ALBÍN, *A History of Greek Literature,* London, Methuen, 1963.

LIDDELL, H. G., y SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1948.

LORD, CARNES, *Aristotle, The Politics,* Chicago, U. Ch. P., 1984.

MARÍAS, JULIÁN, y ARAÚJO, MARÍA, *Aristóteles, Política,* ed. bilingüe y traducción, Madrid, 1,951.

MASSANES, NATIVIDAD, *Aristóteles, La Política,* Barcelona, edit. Iberia, 1954.

MASTERS, ROGER D., *The case of Aristotle's missing Dialogues,* en *Political Theory,* vol. 5, N[9] 1, feb. de 1977.

MULGAN, R. G., *Aristotle's Political Theory,* Oxford, Clarendon Press, 1977.

NEWMAN, W. L., *The Politics of Aristotle,* Oxford, Clarendon Press, 1973.

Oxford Classical Dictionary (The), ed. N. G. L. Hammond-H. H. Scullaro, Oxford, Clarendon Press, 1970.

Oxford Greek Dictionary (The), Oxford, O. U. P., 1958.

PALLI BONET, JULIO, *Aristóteles, La Política,* Barcelona, edit. Bruguera, (1974).

PARSONS, EDWARD ALEXANDER, *The Alexandrian Library,* Amsterdam, Elsevier, 1972.

PRÉLOT, MARCEL, *Aristole, La Politique,* Paris, Gonthier, 1971.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española,* Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

—, *Esbozo de una Nueva Gramática de la Lengua Española,* Madrid, Espasa-Calpe, 1978.

RESTREPO, FÉLIX, S. J., *La simplificación de la ortografía,* en *Boletín de la Academia Colombiana,* t. VII, Bogotá, 1957.

RHODES, P.J., *The Athenian Boule,* Oxford, Clarendon Press, 1972.

ROSS, W. D., *Aristotle,* Oxford, O. U. P., 1955.

SAINT-HILAIRE, BARTHELEMY, *La Politique d'Alistóte,* Paris, 1837.

SAMARANCH, FRANCISCO DE P., *Aristóteles, Obras,* Madrid, Aguilar, 1973.

SEPÚLVEDA, JUAN GINÉS DE, *Aristotelis Política,* 1548.

SHUTE, RICHARD, *On the History of the Process by wich the Aristotelian writings arrived at the present form,* Oxford, Clarendon Press, 1888.

WESTERMANN, W. L., *The Slave Systems of Greek and Román antiquity,* Philadelphia, 1955.

Í N D I C E S

I. NOMBRES PROPIOS TRATADOS EN NOTAS*

* Los números romanos remiten a los libros en que se subdivide la *Politeia*, y los arábigos, a las notas de esos libros.

II. PALABRAS EXPLICADAS EN NOTAS

III. ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

ESTUDIO PRELIMINAR

LIBRO PRIMERO

LIBRO SEGUNDO

LIBRO TERCERO

LIBRO CUARTO

LIBRO QUINTO

LIBRO SEXTO

INTRODUCCIÓN A LOS LIBROS SÉPTIMO Y OCTAVO

ÍNDICES

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTA OBRA EL DÍA 3 DE JUNIO DE 1989, EN LA IMPRENTA PATRIÓTICA DEL INSTITUTO CARO Y CUERVO, EN YERBABUENA.

LAVS DEO